الاتجاه الصوفي عند الإمام أبي حامد الغزالي

تأليف
سهام خضر

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKI
أسسها محمد علي بيضون
سنة 1971 بيروت - لبنان

الاتجاه الصوفي عند الإمام أبي حامد الغزالي

تأليف

سهام خضر



دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

Title : **Al-ʾittijāh al-ṣūfi ʿind al-imām al-Ġazāli**
(the mystical trend of al-Ghazali)

Classification: *Islamic studies*

Author : Sihām Ḫuḍr

Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

Pages : 352

Size : 17*24

Year : 2010

Printed in : Lebanon

Edition : 1st

الكتاب الاتجاه الصوفي
عند الإمام أبي حامد الغزالي

التصنيف : دراسات إسلامية

المؤلف : سهام خضر

الناشر : دار الكتب العلميـــة - بيروت

عدد الصفحات : 352

قياس الصفحات: 17*24

سنة الطباعة : 2010

بلد الطباعة : لبنـــان

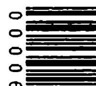
الطبعة : الأولى



DKi
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠





بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

لا يكـــاد يذكـــر أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـــ) إلا ويذكر (إحياؤه) للتصوف و(إنقـــاذه) لأصحابه، فلقد أدرك من أسرار التصوف وحقائقه ما لم يدركه كثيرون من أهل زمانه. وهو يؤكد في (الإحياء) و(المنقذ من الضلال) و(مشكاة الأنوار) أنه بعد أن تضلع في علوم الشريعة، أصولها وفروعها، عرج على المجاهدات لتخلية القلب ثم تحليته بحقائق الإيمان ومعارف الإحسان؛ فأدرك بعد ذلك الانقطاع أن هذا العلم لا يمكـــن أن يَـــتَكَلَّمَ فيه أو يعبرَ عن أحواله إلا من ذاقه وعاش تجاربَهُ، أما التَّعَلُّمُ والذوق فلا يُجْديان في ذلك شيئًا كالطبيب الذي قد يكون مريضًا هو نفسه مع أنه عارف لحدود الصحة والمرض على السواء.

مـــن هـــنا يجزم الغزالي في نهاية مشواره العلمي قائلاً: "إن القَدْرَ الذي أذكره لِيُنْـــتَفَعَ به أني علمتُ يقينًا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن ســـيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق... فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة مـــن نور مشكـــاة النبـــوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"(١).

ولعل ما دفعني لاختيار هذا الموضوع ليكون بحثًا حول الغزالي عدة أسباب من أهمها:

أولاً: مـــا ذكره نيكلسون من أن: "الغزالي ليس صوفيًا، لأنه ليس من صوفية وحدة الوجود" (٢).

ثانيًا: الهجوم والنقد الذي وجه لنظرية المعرفة عنده، وتشوهها حتى كادت أن تطمـــس إيجابـــياتها، وذلك لأن الغزالي قد أفرغ المعرفة من محتواها المادي لتصير قاصرة على الكشف الذي لا يعترف به إلا من كان صوفيًا.

---

(١) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق - عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩، ص٣٢١.

(٢) نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي القاهرة، ١٩٤٥م، ص ٨٣.

ثالثًا: العصر الذي كان يعيش فيه الغزالي كان يموج بالفرق المتنازعة التي ترى كل منها إنها على الحق والأخرى على الباطل؛ مما أدى ذلك إلى تفشي التقليد والجهل بين الناس لمعرفة حقيقة دينهم.

رابعًا: بدأ الغزالي حياته على أساس علمي منذ صباه؛ فقد كان التعطش إلى معرفة حقائق الأمور دأبه وديدنه، حتى انحلت عنه رابطة التقليد لهذا هاجم الغزالي الفقهاء وغلاة الصوفية أصحاب الدعاوى والشطحات، وتنقية التصوف من الأوهام التي التصقت به في العصور السابقة.

خامسًا: الحل الذي قدمه الغزالي في مشكلة الميتافيزيقا التي أنكرتها الوضعية الحديثة لأن طريق معرفتها ليس العقل، وبالتالي تميز الغزالي عمن سبقوه من الصوفية بأنه جعل التصوف طريقًا إلى المعرفة بالله، ويرى الغزالي أن أداة المعرفة الصوفية هي القلب وليست الحواس ولا العقل، والمنهج هو الكشف وهو منهج ذوقي خاص، ووصل الغزالي إلى أن العقائد الدينية لا يمكن الاستدلال عليها بأساليب الفلاسفة والمتكلمين، بل بالذوق الصوفي عن طريق النور الإلهي؛ فكانت إحيائية الغزالي تطورًا من المنهج العقلي، إلى المنهج النفسي التدريبي، فصدق المعرفة اليقينية لدى الغزالي هي التي تقوم على صدق تجربته.

بدأ الغزالي مشوار بحثه عن المعرفة اليقينية بتمحيص لكافة المعارف الحسية والعقلية، ولم ينفي إمكان المعرفة عن طريق الحس والعقل، بل نفي فقط أن تقترن كل من المعرفة الحسية والعقلية باليقين الكامل، لأنه لو كان العقل مختصًا بكل المعارف لأنكرنا كثيرًا من الحقائق الدينية التي تعتمد على الإيمان القلبي، والتي جاءت عن طرق الوحي.

لذلك نقد الغزالي هذه الفرق في اعتمادها الكلي على ملكة العقل؛ فإن العقل على الرغم من أوليته؛ فقد لا يكون أهلاً للثقة بالنسبة للعلم اليقينية، وذلك لأنه لا يستطيع أن يقطع بالأمر في موضوعات غيبية ميتافيزيقية، لذلك أضاف الغزالي ملكة القلب لكي تكون دليلاً على المعرفة اليقينية، والعقل عندما يدعمه الإيمان بالقلب ينتهي إلى الثقة في متولداته، ومن ثم يكون العلم اليقيني هو الذي يأتي عن طريق القلب، وهو نور يقذفه الله في قلب العبد، وبالتالي يكون العلم الحق عنده

لا يقوم على الاستدلال العقلي، بل هو يكون عندما يبتعد الإنسان عن الدنيا وغرورها، والارتداد إلى صفاء النفس، والرجوع إلى الله عز وجل.

يقول الغزالي: (القلوب كالأواني ما دامت ممتلئة بالماء لا يدخلها الهواء، فالقلوب المشغولة بغير الله لا تدخلها المعرفة بجلال الله) [١].

ومن المؤكد هنا أن الغزالي لا يطالبنا بترك الدنيا، بل يطالبنا بالتحرر منها؛ فالتصوف الذي يريده الغزالي ليس مجرد موقف مذهبي، أو ديني انعزالي عن المجتمع، بل هو انغماس في معترك الحياة بكل صور النشاط فيها، وانطلاقًا من الواقع الاجتماعي الذي يحياه المسلمون، مع السعي المستمر بالعمل بكل صدق وإخلاص حتى يؤهلهم لخلافة الله على الأرض.

فقد نظر الغزالي إلى التصوف على أنه الأداة الفعالة لنهضة الأمة الإسلامية، وذلك عندما أدرك فداحة الأخطار التي حاقت بالأمة، وسرعة اكتساح الأعداء لأراضي الخلافة؛ فأراد الغزالي من التصوف أن يحوله إلى حركة شعبية تساعد على نهضة الأمة.

ودعوة الغزالي هذه لم يكن لها أن تعتمد على الفقهاء الذين تحجرت عقول أكثرهم واستبد بهم التقليد حتى جمدوا حياة الناس بتجميد أحكامهم، وهذا ما يتناقض وجوهر الفقه الذي يعبر في جوهر قضاياه عن الحيوية اللازمة للمجتمع.

لهذا لم تكن للنهضة أن تستقيم إلا في طيات حركة تجمع في مركب واحد بين التمسك بالدين، والتحلي بالأخلاق، والمثابرة على العمل الصالح، ومن ثم ارتأى الإمام أن التصوف هو الإطار الحقيقي لتحقيق غاية النهضة بعد تنقيته من الأوهام التي ألصقت به في العصور السابقة.

منهج البحث:

لقد عالجت بحثي هذا مستخدمة عدة مناهج منها المنهج النقدي التحليلي، والمنهج النفسي التجريبي وهو الاستبطاني، والمنهج الإسلامي القائم على الكتاب والسنة، والمنهج الصوفي القائم على الذوق أو الحدس.

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، جـ٣، ص ١٦.

وعليه فسوف يكون الهيكل العام للبحث على النحو التالي:

وقد قسمت بحثي إلى مقدمة وستة فصول وخاتمة.

الفصل الأول: عصر الغزالي.

تناولت فيه الحديث عن الحياة الفكرية والدينية قبل ظهور الغزالي، والحياة السياسية فِي عصره، وكذلك الحياة الاجتماعية في عصر الغزالي، ثم تناولت بالحديث الحياة الدينية في عصر الغزالي، وأخيرًا الحياة العلمية والثقافية في عصره.

الفصل الثاني: الغزالي: سيرة حياته.

تناولت فيه الغزالي من حيث (حياته - مولده - وأسرته) وأطوار حياته.

أ - طور التحصيل والدراسة وينتهي سنة ٤٧٨ هـ.

ب- وطور الفكر الذاتي والذي يبدأ بعملية النقد للأفكار والمذاهب الشائعة في عصره، والشك في مختلف المعارف في بيئته الحضارية؛ وهو ما يمثل الجانب السلبي من مذهبه، وينتهي سنة ٤٨٤ هـ.

ج- طور التدريس في المدرسة النظامية ببغداد سنة ٤٨٨ هـ.

د- طور عزلته الروحية، وهي خلوته من أجل التعمق في الذات، والوقوف على ماهية الحق الذي يأخذ بالذات إلى عتبات الحقيقة ما بين سنة (٤٨٨ - ٤٩٩ هـ).

هـ- طور الإصلاح الفكري والروحي، وإعلانه عن مذهبه في العلم الجديد؛ وهو الطور الإيجابي من فلسفته الروحية، وهذا الطور يقع ما بين سنة ٤٩٩ هـ إلى سنة ٥٠٥ هـ، وهي سنة وفاته.

و-مؤلفاته وتراثه.

الفصل الثالث: منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي.

لقد انتقد الغزالي كل من المعرفة الحسية والعقلية في الاعتماد عليهما للوصول إلى الحقائق اليقينية الدينية.

وانتقد المتكلمين والفلاسفة في اعتمادهم الكلي على ملكة العقل؛ فبرغم من أولية العقل إلا أنه لا يكون أهلاً للثقة بالنسبة للموضوعات الغيبية، ومن هنا أضاف الغزالي ملكة القلب لكي تكون دليلاً على المعرفة اليقينية، وبالتالي تميز الغزالي عمن

سبقه من الصوفية بأنه جعل التصوف طريقًا إلى المعرفة بالله، وجعل للمعرفة النبوية والولاية الأثر الأكبر في المعرفة الدينية اليقينية.

وقد تناولت في هذا الفصل بالبحث والتحليل منهج الغزالي في البحث عن المعرفة؛ ذلك المنهج الذي توصل إليه بعد معاناة ومشقة ورحلة طويلة بين الشك واليقين، وأثبت من خلاله أن الإمام الغزالي كان له قصب السبق في الوصول إلى المنهج العلمي للوصول إلى اليقين قبل أن يعرفه الأوروبيون بعدة قرون.

الفصل الرابع: منهج البحث عن المعرفة بين الغزالي وديكارت.

وقد أجريت في هذا الفصل مقارنة بين منهج الغزالي، ومنهج الفيلسوف الفرنسي ديكارت في البحث عن المعرفة، وبينت أوجه الشبه، وأوجه الخلاف بين المنهجين، كما أثبت بالدليل أن ديكارت قد تأثر بالغزالي في منهجه.

الفصل الخامس: التجربة الصوفية عند الغزالي.

وفيه عالجت تجربة الغزالي الصوفية؛ فالتجربة عنده تهدف إلى جعل السلوك سويًا باعتماده على الإخلاص سرًا وعلانية، وعلى تحلي الإنسان بالضمير النقي الذي يسمح لصاحبه بالاتصال بالله اتصالاً حميمًا، ثم عاد الغزالي من تجربته إلى الواقع؛ فيجب أن يدعم العمل بالنظر، فانتقل من دراسة التصوف إلى خوض غماره ومنحنياته.

وهنا ربط الغزالي بين الشريعة والحقيقة، لأنه لا فصل بين شؤون الدنيا والآخرة؛ وهي الحقيقة التي قررتها الشريعة الإسلامية.

الفصل السادس: المنجيات عند الغزالي.

قسَّم الغزالي كتابه الإحياء إلى أربعة أرباع هي: ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات.

والربع الأخير من كتاب الإحياء وهو ربع المنجيات؛ حيث يذكر فيه الغزالي: "كل خلق محمود وخصلة مرغوب فيها من خصال المقربين والصديقين التي يتقرب بها العبد من رب العالمين، وأذكر في كل خصلة حدها وحقيقتها، وسببها الذي به تجتلب، وثمرتها التي منها تستفاد، وعلامتها التي بها تعرف، وفضيلتها التي لأجلها فيها يرغب، مع ما ورد فيها من شواهد الشرع والعقل".

وقد قسم الغزالي الربع الأخير من كتابه إلى عشرة كتب أيضًا هي: كتاب التوبة، وكتاب الصبر والشكر، وكتاب الخوف والرجاء، وكتاب الفقر والزهد، وكتاب التوحيد والتوكل، وكتاب المحبة والشوق والرضا، وكتاب النية والصدق والإخلاص، وكتاب المراقبة والمحاسبـــة، وكتاب التفكر، وكتاب ذكر الموت.

وقد تناولت في هذا الفصل بالبحث والتحليل اثنين فقط من هذه العشرة - حيث إن المقام لا يتسع لتناولها جميعًا- وهما الزهد والتوكل، كنموذج يعبر عن فكر ومنهج حجة الإسلام الغزالي في تطهير النفس والتقرب إلى الله.

وفي الختام أسأل الله تعالى أن أكون قد وفقت في تناول موضوع بحثي بالشكل الذي يليق بشخصية عظيمة مثل شخصية الإمام الغزالي، فإن وفقت؛ فالشكر لله على توفيقه، وإن كنت قد قصرت؛ فأرجو من الله المغفرة.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

الفصل الأول / عصر الغزالي

الحياة الفكرية والدينية قبل ظهور الغزالي:

لقد سبق ظهور الغزالي انتشار الفلسفة اليونانية، والفلسفات القديمة كفلسفة الهند وفلسفة الفرس؛ إذْ لَم تكن هَذِهِ الفلسفة فِي الواقع غير ما نقله الفرس من الفلسفات اليونانية والهندية، وما أصابوه من مدرسة الإسكندرية، وترجموه من السريانية وغيرها مِما نقله العرب فِي نِهاية الدولة، وصدر العهد العباسي من علوم الأمم الَّتِي غزوها، والأقطار الَّتِي أخضعوها لسلطانِهم، وأدخلوها فِي دائرة إمبراطوريتهم؛ فكان لِهذا النقل عن الحضارات القديمة أثره فِي صبغ ثقافتهم بلون جديد، فقد كانت الدولة الأموية قبلهم دأبَها البحث فِي الدين، وكانت ثقافتهم فِي جوهرها دينية فقهية ليس فيها أثر للموضوعات الفلسفية والكونية؛ لأن عصرهم كَانَ قريبًا فِي جملته من عصر التسليم والإيمان وحُكم السنة والقرآن.

ولكن الدولة العباسية لَم تلبث أن غيرت وجوه التفكير العلمي، وَكَانَ ذَلِكَ بسبب تأثر ثقافتها بِما أدخل الفرس عليها من علوم الحضارات الأخرى، للتخفيف من حدة الاندماجات الدينية والتيارات اللغوية، والمناظرات القرآنية والتفسيرية والشرعية.

وقد بدأ هَذَا التغير والوجه الجديد من العلم والتفكير فِي عهد أبي جعفر المنصور، ثُمَّ فِي عهد الرشيد والمأمون، وَكَانَ ذَلِكَ بسبب كثرة ما جاء به النقلة من مُختلف أبواب الثقافات الفارسية عامة، والإغريقية خاصة فِي الفلسفة والأخلاق، إلَى جانب عنايتهم واهتمامهم بالعلوم الطبية والكيميائية من الثقافات الهندية وغيرها[1].

كما نَمت حركة النقل، ونشطت حركة الترجمة فِي القرنين الثاني والثالث للهجرة، كما انتشرت كُتُب أفلاطون وبطليموس وجالينوس، وقد ظهر أثر هَذِهِ الحركة العلمية واضحًا من ناحية التوسع والابتكار والكشف، وَكَانَ ذَلِكَ مقصورًا عَلَى العلم المادي كالطب والكيمياء والفسيولوجيا، وعلم المعادن، وقد جاؤوا فِي ذَلِكَ كله بِما لَم يجئ به اليونان من قبلهم، الناحية الأخرى ناحية التطور والنظر فِي

---

(١) أحْمَد فريد رفاعي: الغزالي، ج١، مطبعة عيسى البابي الحلبي، دار المأمون، سنة ١٩٣٦، ص٢٠، ٢١.

نواحي العلم والثقافة كالأخلاق والمنطق وعلم النفس.

وتأثر العرب فِي القرن الثاني والثالث بالفلسفة اليونانية، وبخاصة فلسفة أفلاطون الحديثة، وَكَانَ من أكبر دعاتها أفلاطون فِي القرن الثالث من الميلاد. وَكَانَ أول من أقدم عَلى دراسة الفلسفة من المسلمين (الكندي)(١) وَكَانَ تأثره بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة -الَّتِي كانت مزيجًا من الفلسفة والتصوف الديني- وهذا ما جعلها محببة إِلَى النفس العربية، وجعل العرب يفضلونَها عَلى سواها من سائر فلسفات الإغريق.

وللكندي مؤلفات عدة، وقد نقل كُتُبًا كثيرة عن اليونان، وتأثر بتعاليم أرسطو وفلسفته(٢)، وجاء بعد الكندي الفارابي(٣)، وَكَانَ من أصل تركي، وقد تعلم الفلسفة عَلى يد معلم مسيحي هو (يوحنا بن هيلان)(٤)، وقد درس الفارابي الفلسفة اليونانية وأخلد إِلَى البحث فِي تعاليم أرسطو وكُتبه حَتَّى لُقِّبَ بالمعلم الثاني؛ لأن أرسطو المعلم الأول، كما كَانَ للفارابي الفضل فِي تقسيم العلوم وحصرها، ويعتبر أول فيلسوف إسلامي نظر للفلسفة نظرة شاملة كاملة.

وقد استقى الفارابي منابع فلسفته من الفلسفة اليونانية، وخاصة مذهب أفلاطون(٥)

---

(١) الكندي: من كبار فلاسفة العرب، عني بالرياضيات والمنطق والعلوم الطبيعية والفلك والموسيقى والفلسفة، له كتب كثيرة في شتى فروع المعرفة (ت٨٧٣ف).

(٢) المرجع السابق، ج١، ٢٢-٢٤.

(٣) الفارابي: من أعظم فلاسفة المسلمين، كان عالما بالمنطق والرياضيات والموسيقى، حاول التوفيق بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية، ألف أكثر من مائة كتاب (ت٩٥٠ف).

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص١٣٠، ١٣١.

(٥) أفلاطون: فيلسوف يوناني قديم، وأحد أعظم الفلاسفة الغربيين، حتى إن الفلسفة الغربية اعتبرت أنها ما هي إلا حواشي لأفلاطون. عاش بين ٤٢٧ ق.م - ٣٤٧ ق.م، ولد أفلاطون في أثينا لعائلة أرستقراطية، سمي أفلاطون لعرض كتفيه؛ حيث كلمة أفلاطون تعني "عريض الكتفين". كان أفلاطون جنديًا ومصارعًا بارزًا ، ونال جائزة الألعاب مرتين. أصبح تلميذًا لسقراط وتعلق به كثيرًا، وكان لإعدام أستاذه سقراط بالسم وقع كبير على أفلاطون؛ حيث ظهر ذلك جليًا في كتاباته الأولى. بعد إعدام سقراط غادر أفلاطون أثينا؛ حيث كان ساخطًا على الحكومة الديموقراطية هناك، وهو في الثامنة والعشرين من عمره، وجال عدة بلدان، وتأثر بفلسفاتهم، ثم عاد إلى أثينا وهو في الأربعينيات من عمره.

وأرسطو[١] والديانة الإسلامية، والعقل الَّذِي يوفق بين الفلسفة اليونانية بعضها مع بعض من جهة، وكلها مع الإسلام من جهة أخرى.

وَكَانَ كل هم الفارابي أن يثبت اتفاق الفلسفة والإسلام لأن كلاً منهما حق، والحق لا يتعدد، وَكَانَ مقصده من ذَلِكَ هو إقناع المسلمين بقول هَذَا الاعتقاد بِهذا التوفيق[٢]. فالفلسفة الإسلامية وُضِعَتْ أصُولُهَا عَلى يد الفارابي فِي القرن الرابع، وما جاء بعدها فِي القرن الخامس لَم يكن إلا شرحًا وتفسيرًا وتعليقًا[٣].

ومع ظهور إخوان الصفا حدث تطور ذو أثر كبير فِي الفلسفة الإسلامية بسبب تعاليمهم؛ فقد أقاموا فِي البصرة فِي حوالي منتصف القرن الرابع من الهجرة، وقد آثروا العزلة والانــــزواء ليخلدوا إلَى التفكير فِي جو هادئ وَكَانَ دستورهم:

إن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلَى تطويرها وتطهيرها إلا بالفلسفة؛ لأنها تحوي الحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتماعية، وأنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال..[٤].

ثُمَّ ظهرت فرقة جديدة وهي الإسماعيلية أو الباطنية أو الحشاشية وكانت فرقة

---

(١) أرسطو: أرسطو أو أرسطاطاليس (أرسطوطاليس). ولد في عام ٣٨٤ ق.م. وعاش حتى ٣٢٢ ق.م. في ستاجرا؛ وهي مستعمرة يونانية، وميناء على ساحل تراقيا. فيلسوف يوناني من كبار مفكري البشرية، وكان أبوه نيقوماخوس طبيب بلاط الملك أمينتاس المقدوني، ومن هنا جاء ارتباط أرسطو الشديد ببلاط مقدونيا، الذي أثر إلى حد كبير في حياته ومصيره؛ فكان مربي الإسكندر. لقد دخل أكاديمية أفلاطون للدراسة فيها، وبقي فيها عشرين عامًا. ولم يتركها إلا بعد وفاة أفلاطون. كان من أعظم فلاسفة عصره وأكثرهم علمًا ومعرفة، ويقدر ما أصدره من كتابات بـــ ٤٠٠ مؤلف ما بين كتاب وفصول صغيرة. عرف بالعلمية والواقعية التجريبية لذلك هو نقد نظرية المثل لأستاذه أفلاطون، وحاول دحضها بمجموعة من النقاط. وقد تناول في كتبه المنطق وما وراء الطبيعة، والطبيعة والشعر بما فيها الفن والجمال والأخلاق والحيوان والنبات. تأثرت بوادر التفكير العربي بتآليفه التي نقلها إلى العربية النقلة السريان، وأهمهم إسحاق بن حنين. أسس أرسطو مذهب "فلسفة المشّائين" ومن أهم مؤلفاته: المقولات، الجدل، الخطابة، كتاب ما بعد الطبيعة، السياسة، النفس.

(٢) أحمد فريد الرفاعي: الغزالي، مرجع سابق، ج١، ص٢١، ٢٥.

(٣) المرجع نفسه: ج٢، ص٣٦.

(٤) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، بيروت، ج٢، ص٥.

شيعية كبيرة؛ لعبت دورًا كبيرًا فِي تاريخ الإسلام، فكان مبدؤهم الديني تأويلاً لكل ما ورد به الشرع كما كانت لَهم مبادئ سياسية واجتماعية، فمبدؤهم السياسي هو أن يطرحوا بالدولة العباسية وخلفائها، وأن يحلوا محلهم الأئمة الشيعيين. أمّا مبدؤهم الاجتماعي فكان إزالة المظالِم الَّتِي كَانَ يرتكبها العباسيون وأمراؤهم، وتوزيع العدل بين الناس، كما كَانَ الإسماعيلية يؤولون الآيات القرآنية والأحاديث تأويلاً غير ما يدل عليه ظاهرها -ولذلك سموا بـ (الباطنية) كالبعث والنشور فِي خلود النفس فكلها لَها معنى باطني[١].

وكانت دعوتُهم الباطنية قد ظهرت فِي أيام المأمون من: حَمدان قرمط، ومن عبد الله بن ميمون القداح، وليست الباطنية من فرق ملة الإسلام، بل هِي من فرق المجوس، والباطنية يرفضون المعجزات، وينكرون نـزول الملائكة من السماء بالوحي والأمر والنهي، وبتأويلهم الشريعة قد أباحوا لأتباعهم نكاح البنات والأخوات وأباحوا شرب الخمر وجَميع الملذات، فكانوا لا يظهرون دينهم إلا لِمن كَانَ منهم بعد إحلافهم إياه عَلى أن لا يذكر أسرارهم لغيرهم، كما كانوا غاية فِي المكر والدهاء فِي معرفة نفوس من يدعونَهم.

وقد أدرك بنو العباس ومن تبعهم خطر هَذِهِ الحركات عليهم؛ فهاجموهم وانتقموا منهم، وقام محمود بن سبكتكين سلطان غزته بقتل الألوف، وقطع أيدي ألف منهم فِي مدينة مولتان من أرض الهند وباد؛ بذلك نصراء الباطنية من تلك الناحية[٢].

أمّا الحشاشون فقد لقبوا بذلك لأنه أثر عنهم استعمال الحشيش فِي دعوتِهم، وقد يلقب بعضهم أيضًا بالفدائيين. وكَانَ زعيم الحشاشين هو الْحَسَن بن الصباح، وكَانَ فارسيًا من طوس، وقد درس فِي صباه مذهب الباطنية، واعتنقه وسافر إلَى مصر سنة ٤٧١ هـ، ١٠٧٨م لِمزيد من دراسة المذهب الإسماعيلي وعاد سنة ٤٧٣هـ، ١٠٨٠م إلَى فارس داعية للفاطميين؛ فاستجاب لدعوته كثيرون استطاع بِهم أن يستولي سنة ٤٨٣هـ، ١٠٩٠م عَلى قلعة حصينة هِي قلعة (الموت) وكانت هَذِهِ القلعة أحد

---

(١) أَحْمَد أمين: ظهر الإسلام، ج٤، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٧٧، ص١٢٧، ١٣٠.

(٢) أبو منصور عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مطبعة المعارف ١٩١٠م، ص٢٦٦، ٢٧٠، وانظر أيضًا: ص٢٧٨، ٢٨٦.

حصون السلاجقة، وأخفقت جَميع مُحاولات الدولة السلجوقية فِي القضاء عليهم، وقد ربى الْحَسَن بن الصباح أتباعه عَلى المذهب الباطني واتخذ لنفسه لقب داعي الدعاة، وجعل أتباعه عَلى درجات، فالطبقة الَّتِي تليه هِي طبقة الدعاة، وجعل أتباعه عَلى درجات، فالطبقة الَّتِي تليه هِي طبقة الدعاة، ويليها طبقة الفدائيين الَّذِينَ هُم دائمًا عَلى استعداد لتلبية أوامر داعي الدعاة دون أن يسألوا عن سبب الأوامر(١).

وكادت الإسماعيلية تقضي عَلى دولة العباسيين لولا دخول عنصر جديد انضم إِلَى العباسيين فِي الدفاع عنهم، وهو العنصر التركي؛ فشارك العباسيين فِي السنية والفتك بالإسماعيلية، حَتَّى ألجأهم إِلَى الفرار للجبال، والبلاد البعيدة، ومع ذَلِكَ لَم تنمح الإسماعيلية، بل ظلت تنبسط وتنقبض، وتضيق وتتسع حسب الظروف، وربما أخذت أسماء مُختلفة كالبابية، البهائية، والدروز وغيرها(٢).

وَكَانَ مِمن له شهرة واسعة بالفلسفة (ابن سينا ٣٧٠هـ - ٤٢٨هـ/ ٩٨٠-١٠٣٩م) فبجانب علمه الواسع بالطب وضع كتابه (القانون) وقد بحث فِي فلسفة أرسطو، وكانت له كُتُب كثيرة فِي علوم المنطق والإلَهيات(٣).

كما يعتبر ابن مسكويه أيضًا من أشهر من تأثر بالفلسفة اليونانية فِي ذَلِكَ العصر، وكانت وفاته سنة إحدى وعشرين وأربعمائة ٤٢١هـ - ١٠٣٠م؛ فقد بَحث فِي تعاليم أفلاطون وأرسطو وجالينوس، وأراد أن يَمزج تعاليمهم بتعاليم الإسلام، ونتج عن ذَلِكَ تأليفه كتابه المعروف (تَهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) وَكَانَ تأثره بتعاليم أرسطو كبيرًا(٤).

كما قامت فِي القرن الرابع للهجرة حركة جديدة ألا وهي (علم الكلام) الَّذِي نشأ من الحاجة إِلَى الدفاع عن الإسلام، والقضاء عَلى الفلسفة اليونانية(٥). ولَم تكن بُحوثهم معارضة للفلاسفة وحدهم، ولكنهم قصدوا بِها تسفيه مذاهب المعتزلة والزنادقة والحنابلة

---

(١) أَحْمَد شلبي: التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ج٤، مكتبة النهضة، ص٦٥، ٦٧.

(٢) أَحْمَد أمين: مرجع سابق، ج٢، ص١٣١.

(٣) أحمد فريد الرفاعي: الغزالي، مرجع سابق، ج١، ص٢٧.

(٤) أَحْمَد فؤاد الأهواني: التربية فِي الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ص٢٢٥.

(٥) أحمد فريد الرفاعي: الغزالي، مرجع سابق، ج١، ص٢٨.

والظاهرية وغيرها من المذاهب الَّتِي كانت موجودة فِي ذَلِكَ الوقت[١].

وعلم الكلام قد نشأ نشوءًا تلقائيًا فِي حضن الإسلام، وذلك مثل دخول الفلسفة اليونانية الَّتِي أدت، وساعدت عَلى توسيعه وضبطه وتنظيمه، ولَم يكن لِهذا العلم واضع، وإنّما صدر عن المجادلات الأولى الَّتِي هزت المسلمين، ويُعتبر علم الكلام مدينًا فِي تكوينه الأول لأكابر الفقهاء كأبي حنيفة[٢].

ومِمن يعود لَهم الفضل فِي علم الكلام المعتزلة لأنَّهم كانوا أكبر المدافعين عن الإسلام ولذلك ذاع صيتهم، وعلا شأنُهم بوجود طائفة مُمتازة منهم مثل واصل بن عطاء، والنظام، والجاحظ، وكَانَ ذَلِكَ بسبب ما أثير من مسألة خلق القرآن، فنشأت عنه مسألة كلامية.

فأهل السنة يقولون إن لله صفات غير ذاته، ويقول المعتزلة إن صفات الله عين ذاته؛ فكانت المسائل الكلامية تدور بين الفرق الخمس الَّتِي شاعت فِي ذَلِكَ الوقت، وهي أهل السنة، المعتزلة، المرجئة، الخوارج، الشيعة.

وكانت كل فرقة من هَذِهِ الفرق تنقسم إِلَى طوائف، قد تَختلف فيما بينها كثيرًا أو قليلاً فإن كَانَ الخلاف عَلى العقائد وما يتصل بِها فذلك علم الكلام، وإن كَانَ الخلاف عَلى الفروع وما يتصل بِها فذلك علم الفقه، وكَانَ علم الكلام مُختلطًا بالفقه أولاً، ولكن تَحرر بعد ذَلِكَ من الفقه بفضل المعتزلة[٣].

وَفِي هَذَا العهد اشتهر أبو الْحَسَن عَلي بن إسْمَاعيل الأشعري وكَانَ جده أبو موسى الأشعري من أصحاب النَّبِيّ -عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلام-، وقد عاش فِي بغداد مستمسكًا بِمذهب المعتزلة فِي بادئ الأمر حَتَّى بلغ الأربعين من عمره، وكَانَ الأشعري تلميذًا للجبائي وكَانَ أبو الْحَسَن رأس أهل السنة، ثُمَّ ترك الأشعري الاعتزال، وانتصر عَلى المعتزلة بسبب ملل الناس كثرة المناظرات والمحن، الَّتِي شهدوها أو سَمعوا بِها فِي مِحنة خلق القرآن، فكرهوا هَذِهِ الطائفة الَّتِي سببت لَهم كل هَذِهِ المشاكل، ومِما ساعد الأشعري أيضًا فِي انتصاره عَلى المعتزلة أنه كَانَ

---

(١) البارون كارادفو: الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٩، ص٢٢، ٢٣.

(٢) أحْمَد أمين: مرجع سابق، ج٢، ص٥٠، ٥١.

(٣) البارون كارادفو: مرجع سابق، ص٢٣، ٢٤.

جدلاً قوي الحجة فلفت الأنظار إليه، كما كَانَ معروفًا بالصلاح والتقوى وحسن المنظر مِما كَانَ سببًا فِي جذب نفوس الناس إليه[١].

وَكَانَ تأثير الأشعري عظيمًا فرزق بأتباع وتلاميذ أقوياء، أخذوا عنه مذهبه، ودعوا إليه ونشروه، وَكَانَ من أتباعه وتلاميذه صاحب الشخصية الفلسفية الممتازة الباقلاني البصري المتوفى سنة ثلاث وأربعمائة ٤٠٣هـ - ١٠١٢م، وأيضًا أبو المعالي الجويني المعروف بلقب إمام الحرمين الَّذِي عاش من سنة ٤٠٩هـ - سنة ٤٧٨هـ/ ١٠١٨-١٠٨٥م وَكَانَ أستاذًا للغزالي[٢] الَّذِي ظهر فِي هَذَا الطور من تطور الفلسفة، متأثرًا بلا شك بروح العصر، وهو جهد المتكلمين فِي مُحاربة الفلسفة والعمل عَلَى قهرها، وتفنيد مزاعمها، وبراهينها فما كَانَ من الغزالي إلا أنه قام بدراسة الفلسفة اليونانية، وأظهر مُخالفتها لتعاليم الدين، ودعا الناس إِلَى الرجوع لدينهم الصحيح، فأحدث بذلك أثرًا عظيمًا فِي أهل عصره؛ إِذْ ردهم إِلَى الكتاب والسنة وحبب إليهم التصوف...[٣].

عصر الغزالي:

إن الحديث عن الإمام الغزالي يستلزم بالضرورة الوقوف على ظروف، واتجاهات العصر الذي عاش فيه الإمام، وهو القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي لَمّا كان لِهذا العصر من مُميزات وسِمات واضحة، وظاهرة في التاريخ الإسلامي، ويتضح لنا من دراستنا لعصر الغزالي تكشف بعض المعالِم الهامة الَّتِي أثرت وشكلت ذَلِكَ العصر وثقافته، وَكَانَ من الطبيعي أن تؤثر فِي فكره وفكر مفكر اجتماعي، أو فيلسوف؛ لأن الملامح الأساسية للشخصية ما هِي إلا نتاج لأحداث وظروف وجدت فيها، وَكَانَ من أهم هَذِهِ المعالِم التفكك والصراع السياسي والصراع الديني بين المذاهب، وما كَانَ من نتيجته، من سوء الأحوال الاقتصادية والاجتماعية، وما نتج عن ذَلِكَ من انتشار وتطور ظاهرة التصوف وإن

(١) أَحْمَد أمين: مرجع سابق، ج٢، ص٦٦.

(٢) البارون كارادفو: مرجع سابق، ص٢٥، ٢٦.

(٣) أحمد فريد الرفاعي: الغزالي، مرجع سابق، ج١، ص٣٠.

كانت هَذِهِ الظاهرة قد نشأت فِي القرن الثاني الهجري[١]، ما إِلَى ذَلِكَ من ظهور الصراع بين ظاهرتين ثقافيتين.

الظاهرة الأولى: هِي الصراع بين الثقافة العربية الإسلامية واليونانية. **والظاهرة الثانية:** تبدو فِي سيطرة الدولة عَلى مؤسسات التعليم والعمل عَلى إنشاء المؤسسات التربوية الجديدة والتحبب إِلَى العلماء والإغداق عليهم؛ فقد كانت المملكة الإسلامية فِي القرن الرابع الهجري بلغت أوجها خاصة فِي العلم من القرون الَّتِي كانت قبلها، وإن التمزق السياسي فِي ذَلِكَ القرن قامت عَلى أنقاضه الثمار العلمية؛ فنضجت فيه لأن الإمارات الإسلامية فِي ذَلِكَ الوقت كانت تتبارى فِي تَجميل موطنها بالعلماء؛ والأدباء وتتفاخر بِهم؛ فكان من مظاهر ذَلِكَ أيضًا الخلاف الشديد بين الفقهاء بعضهم مع بعض، وبين السنة والشيعة من جانب آخر، وَكَانَ من نتيجة ذَلِكَ انتشار المذهب الشافعي فِي مكة والمدينة، وانتشار المذهب الحنفي فِي العراق.

وَكَانَ الخلاف بين السنة والشيعة خلافًا شديدًا يرجع السبب فيه إِلَى اختلافهم فِي النظر إِلَى الخلافة، وَكَانَ من أكبر مظاهر هَذَا العصر أيضًا ظاهرة خطيرة تَمثلت فِي إقفال باب الاجتهاد فِي الفقه، وتَجمد المذاهب السنية، حَتَّى كادت تقتصر عَلى المذاهب الأربعة المعروفة، وإبطال كثير من المذاهب الأخرى كما قيل حوالي خَمسمائة مذهب، وقد كَانَ هَذَا نابعًا من شعور عام بالضعف والنقص، وتقديس الفقهاء السابقين، فأصبح أصحاب المذاهب الأولون وكأنَهم معصومون[٢].

وبتجمد المذاهب فِي أوائل القرن الرابع الهجري، وقف التشريع تقريبًا من هَذَا التاريخ ورمي الإسلام بالجمود، بل تعدى هَذَا الجمود الاجتهاد فِي العلوم والفنون الأخرى، فلم يبق غير الأدب القديم كما ساءت أيضًا الحالة الاقتصادية؛ لأن الدولة كانت تعتمد فِي دخلها عَلى الجزية الَّتِي تؤخذ عَلى رؤوس أهل الذمة، ولذلك كانت الحالة الاقتصادية عَلى درجة بالغة من السوء، فثروة الأمة لَم تكن موزعة توزيعًا عادلاً، أو حَتَّى شبه عادل، وَكَانَ التفاوت الطبقي القائم عَلى الثروة كبيرًا

---

(١) أَحْمَد أمين: ظهر الإسلام، مرجع سابق، ص١٥٤.

(٢) أَحْمَد أمين: ظهر الإسلام، مرجع سابق، ج٢، من ص٢ إِلَى ص٦.

جدًّا. فالأموال تتدفق عَلى الأمراء ومن يلوذ بِهم وباقي الشعب يعانون من فقر مدقع، فكان من نتيجة ذَلِكَ انْحلال الأخلاق، وانتشاره بين الحكام والعلماء وعامة الناس نتيجة لإسراف الحكام فِي ظلم الناس، ولجوئِهم إلَى سبل غير مشروعة فِي الحصول عَلى الأموال عن طريق المصادرات والرشا، وكثرة المشاغبين من الجند(١).

وَحَتَّى العلماء ساءت سيرتُهم، ونَهج عامة الناس نَهجهم؛ لأنَّهم يقتدون بِهم فليس عجيبًا أن تنحل أخلاقهم، وينتشر الفساد بينهم ومِما زاد الأمر سوءًا انْحراف الوعاظ، ونفاقهم فيقولون ما لا يفعلون وأيضًا فشو اللحن بين العلماء، حَتَّى أنَّهم عدوا من يتكلم باللغة الفصحى متكلمًا عَلى النمط البدوي.

ومن مظاهر الانحلال الخلقي أيضًا فساد الحياة الاجتماعية فِي ذَلِكَ العصر، وشيوع شرب الخمر وانتشار مَجالس الشراب.

وترتب عَلى سوء الحالة الاقتصادية والتفاوت الطبقي نتائج خطيرة، أو أمران متناقضان:

أولهما: انتشار اللصوص وقطاع الطرق، وقد عظم شأنُهم، وكانوا يتخذون لَهم لبسًا خاصًا، وكثيرًا ما كَانَ الوزراء يقاسمونَهم ويسكتون عنهم(٢).

والأمر الثاني: هو انتشار التصوف، فإن كثيرًا من الناس لَما عز عليهم أن ينالوا ما يطلبون اضطروا إلَى التقليل من مطالبِهم فتصوفوا وعلموا أنفسهم الزهد والورع والكبت، وبذلك كثر التصوف وانتشر واعتبر من أهم القوى الَّتِي شكلت حياة المجتمع الإسلامي فِي القرن الخامس، وانتشر الحب الإلَهي، وتبلورت ظاهرة التصوف، وتغيرت وتَحول مصدر التصوف من الخوف إلَى الحب، ويتمثل ذَلِكَ بوضوح فِي رابعة العدوية(٣).

وكان العلماء في ذلك العهد جادين في طلب العلم وتحصيله، فكان هنالك

---

(١) المرجع نفسه: ج٢، ص٧، ١٤، ص١٧، ٢٦، ٢٨.

(٢) أحْمَد أمين: ظهر الإسلام، مرجع سابق،ص٣٢.

(٣) رابعة بنت إسماعيل العدوية أم الخير: امرأة صالحة مشهورة من البصرة بالعراق، توفيت سنة ١٣٥هـــ وقيل سنة ١٨٥هـــ. وقبرها يزار وهو بظاهر القدس من شرقيه على رأس جبل يسمى الطور.

حركة علمية دائبة، غير أنهم ما كانوا يطلبون العلم للعلم بل كانوا يتخذون منه وسيلة للزلفي إلى الرؤساء؛ لذلك كانوا يعكفون على العلم الذي يجدون نفوس الرؤساء مائلة إليه وطروبة به، فكان هدفهم الذي يسعون إليه الجاه، والشهرة وذيوع الصيت إلا من عصم الله.

وهذا ما جعل العلماء يلقون بأنفسهم في أحضان الرؤساء ويتشبثون بأهدابهم[١].

وفي الوقت ذاته كان الرؤساء في حاجة إلى مؤازرة العلماء لأن الدين كان هو الوسيلة الوحيدة في ذلكم الوقت لإقامة صرح ملك ودك آخر؛ إذ خلط الزعماء السياسيون الدين بالسياسة ليصبغوا أغراضهم بصبغة دينية حتى يوهموا العامة أنهم بعيدون عن المطامع الشخصية، وقد عرف الرؤساء بذلك كيف يسيطرون على نفوس العامة لأن الدين له تأثير كبير على النفوس فهي إلى دعائه أشد استجابة من أي دعاء آخر.

ولذلك أنشأ السلاجقة -حُكام تلك الفترة التي نؤرخها- المدارس في «بغداد» و«نيسابور» تعلم مبادئ أهل السنة -لأنهم كانوا سنيين- وتنشر دعوتهم بكل ما أوتيت من قوة.

وقد كان «نظام الملك» وزير آل سلجوق صاحب الفضل الأكبر على هذه المدارس، أنفق عليها عن سعة، حتى بلغت نفقاتها في العام ٦٠٠,٠٠٠ دينار[٢].

كانت هذه الأموال الطائلة تنفق على الأساتذة والطلاب جميعًا، فراجت سوق العلم، وأحب العلماء نظام الملك، وتعشقوا مجلسه واتخذوا منه ندوة علمية.

ويحكى عن نظام الملك هذا أيضًا أنه كان يحب الصوفية. حدثوا[٣] أنه كان له شيخ فقير. كان إذا دخل عليه يوقم له ويجلسه في مكانه. ويجلس بين يديه، ولما سئل في ذلك قال: «إنه يذكرني بعيوب نفسي».

ولما وشى به إلى «ملك شاه» وقيل[٤]. إن الأموال التي ينفقها «نظام

---

(١) وقد أرخ الغزالي لذلك في كتابه «فاتحة العلوم» ص٤٧.

(٢) الأخلاق للدكتور زكي مبارك ص١٦.

(٣) الأخلاق للدكتور زكي مبارك ص١٩.

(٤) الأخلاق للدكتور زكي مبارك ص١٦.

الملك»، على المدارس تقيم جيشًا يركز رايته في سور القسطنطينية أجاب «نظام الملك» «ملك شاه»: «إني أقمت لك جيشًا يسمى جيش الليل. إذا نامت جيوشك ليلاً قامت جيوش الليل على أقدامها صفوفًا بين يدي ربها. فأرسلوا دموعهم، وأطلقوا ألسنتهم، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك، فأنت وجيوشك في خفارتهم تعيشون، وبدعائهم تبيتون، وببركاتهم تمطرون وترزقون».

ومما قوى الصلة بين العلماء والحكام أيضًا، أنه قد لاح لهما في الأفق عدو واحد مشترك، أقضى مضجعهم، وأقلق راحتهم وهددهم في دينهم ودولتهم، وأعني به الفلاسفة والمعتزلة، قالت[١] الهلال: [أنشأ السلاجقة المدارس الإسلامية، والمجالس الجدلية في الشرق، والفاطميون -مثل ذلك- في الغرب، هؤلاء يسعون في إثبات تعاليم الشيعة، أولئك يلتمسون تأييد أهل السنة، وكلاهما في خوف من أهل الفلسفة والتعطيل].

فلا عجب أن يتآمر الحكام ورجال الدين على الفلاسفة والمعتزلة هؤلاء يطاردونهم بالسيف، وأولئك يطاردونهم بالطعن والتحقير[٢] ولم يصرف واحد من علماء الإسلام عنايته إلى أن يطاردهم بسلاح الفكر الحر والنقد الجريء[٣].

وقد نتج من مطاردة الحكام ورجال الدين لأرباب الفكر أن الشعب اتخذ من الكفر والزندقة سلاحًا يشهره في وجه من شاء من العلماء والباحثين؛ فراجت سوق الفتنة، وخشي العلماء على أنفسهم، فراحوا يكتمون آراءهم في صدورهم، ويرقبون -في خلسة- فترات تغفل فيها عنهم أعين الرقباء، ليبوحوا بها لتلاميذ يصطفونهم، أو يودعوها كتبًا تحت ستار علم آخر.

اقرأ ترجمة أبي المظفر[٤] الأبيوردي الذي تفقه على إمام الحرمين، تجد مترجمه يقول[٥]: [وشهد له أهل زمانه بحسن العقيدة].

مما يدل على أن عقيدة العلماء كانت مثار أخذ ورد.

وروى[٦] «أبو سعيد» السمعاني أحد كتاب التراجم أنه استمع إلى دروس

(١) أول العدد ٦ من المجلد ١٥.
(٢) المصدر السابق.
(٣) من «المنقذ» للغزالي طبعة دمشق الثانية ص٨٢.
(٤) المتوفى سنة ٥٠٧هـ.
(٥) الأخلاق للدكتور زكي مبارك ص٤٤.
(٦) «التراث اليوناني» ص٣٤.

«علي بن عبد الله بن أبي جرادة» المتوفى سنة ٥٤٠هـ. أثناء رحلته الدراسية إلى حلب. فذات مرة رآه أحد الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ فسأله عن سبب زيارته، فأخبره بأنه يتلقى عنه علم الحديث!!، قلت ولم؟!، هل هو إلا رجل متشيع يرى رأي الحلبيين؟، فقال لي: ليته اقتصر على هذا، بل هو يقول بالنجوم، ويرى رأي الأوائل(١).

ولقد ذكر «جولد زيهر» أمثلة كثيرة من هذا النوع ثم علق قائلاً(٢): [فإذا كان الحال على هذا النحو فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثيرين ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة كانوا يلبسون قناعًا على دراساتهم الفلسفية، مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم آخر من العلوم حسنة السمعة.

وأوضح مثال لهذا وإن لم يكن هو المثال الوحيد «محمد بن علي بن الطيب» المتوفى سنة ٣٤٦هـ. فيذكرون عنه أنه كان إمامًا عالمًا بعلم كلام الأوائل إلا أنه خشي أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر الفيلسوف؛ فأخرج مذهبه في صورة المذاهب الكلامية، التي لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل السنة في عصره هي الأخرى، ولكنها كانت على كل حال أقل خطرًا من الفلسفة الصريحة، لأنها على الأقل نمت على تربة إسلامية].

الحياة السياسية فِي عصر الغزالي:

شهد عصر الغزالِي جانبًا كبيرًا من الاضطراب السياسي؛ حيث تنازع العالَم الإسلامي آنذاك قوات مُختلفة: الخلافة العباسية فِي بغداد، والخلافة الفاطمية فِي القاهرة، والخلافة الأموية فِي قرطبة(٣).

ويُعتبر عصر الغزالِي هو دور الانحلال العباسي، وبداية نِهايتهم، وبدأ ظهور العنصر التركي يتغلب، وينتشر وتقوى شوكته، فيتمكن سلطانه حَتَّى تم لَهم الاستيلاء عَلى بغداد، فبسطوا ظلال حكمهم عَلى العراق، وَكَانَ ذَلِكَ قبل مولد

(١) وكلمة «الأوائل» اصطلاح على الفلاسفة.

(٢) «التراث اليوناني» ص١٣٤.

(٣) سلاجقة إيران والعراق، د: عبد النعيم حسنين، النهضة المصرية، ١٩٥٩م، ص٥.

الغزالي بثلاث سنين وتظهر قوة جديدة عَلى مسرح السياسة فِي العراق؛ وهي قبائل "الغز" التركية فِي خراسان بقيادة آل سلجوق، ويستولي السلطان السلجوقي الأول "طغرلبك" عَلى نيسابور فِي سنة ٤٢٩هـ- ١٠٣٧م، ويعتبر مؤسس دولة السلاجقة، ولقب سلطان المشرق والمغرب، وأظهر ولاءه الكامل للخلافة العباسية الَّتِي اعترفت به نائبًا عنها فِي "خراسان" وبلاد "ما وراء النهر" وبِهذا الاعتراف أطلق يده فِي بسط نفوذه عَلى ما فتحه من بلاد الدولة، ومِما ساعد عَلى اتساع نفوذ السلاجقة -أيضًا- استغاثة الخليفة القائم إِلَى زعيمهم "طغرلبك" يستنصره البساسيري الَّذِي عجزت الخلافة والبويهيون جَميعًا عن مقاومته عندما خَطب فِي بغداد باسم المستنصر الفاطمي(١).

وبعد أن تَم "لطغرلبك" الاستيلاء عَلى نيسابور يقوض البويهيين، وبدحر الغزنويين فيفتح بالتتابع جرجان وطبرستان سنة ٤٣٣هـ- ١٠٤١م، وأصبهان سنة ٤٤٢هـ- ١٠٥٠م وأذربيجان سنة ٤٤٦هـ- ١٠٥٤م ويدخل بغداد سنة ٤٤٧هـ- ١٠٥٥م، ويحمل عَلى الدعاء له فِي الخطبة بدلاً من البويهيين، ويخلفه ابن أخيه ألب أرسلان سنة ٤٥٥هـ- ١٠٦٣م، الَّذِي فِي عهده أسست المدارس النظامية الَّتِي كَانَ "الغزالِي" معلمًا فيها. ثُمَّ خلف ألب أرسلان بعد مقتله سنة ٤٦٥هـ-١٠٧٢م ابنه ملكشاه (٤٦٥هـ-٤٨٥هـ/١٠٧٢م- ١٠٩٢م) وكَانَ من نتائج صولة السلجوقيين فِي هَذِهِ العهود الثلاثة أنّهم أوغلوا فِي أربعين سنة فِي أملا من دولة الروم إلَى صميم آسيا الصغرى حَتَّى قوينة ونيقية(٢).

ولَم يكن السلاجقة عَلى علم بأسرار الدين، وإن كانوا يدينون بِما لَم يخبروا مسائله أو معرفة علومه؛ لأنّهم طارئون عَلى الدين، فكان من دواعي ذَلِكَ حاجتهم إِلَى تقريب الفقهاء والاستعانة بالعلماء الَّذِينَ انفسح المجال أمامهم، فبلغوا مكانًا من

(١) مُحَمَّد حلمي مُحَمَّد أَحْمَد، الخلافة والدولة فِي العصر العباسي، مكتبة الشباب، ط٢، سنة ١٩٧٥، ص١٩٩، ٢٠٠. (البساسيري) قائد تركي للبويهي طرده السلاجقة فاستغاث بالفاطميين الَّذِين أمدوه بالسلاح والمادة؛ فدخل بغداد وخطب للفاطميين، وأقام بِها نَحو سنة (٤٥٠- ٤٥١هـ) (١٠٥٨- ١٠٥٩م). د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠م، ج٧، ٢٣١.

(٢) البارون كارادفو، مرجع سابق، ص٣٦.

السلطان، ونالوا حظًا من النفوذ وشأنًا عظيمًا وإن كَانَ ذَلِكَ قد أثار تيارات من الدسائس والكيد، فغلبت روح الحقد والحسد والتنافس الشديد بين الَّذِينَ حاولوا الاستباق إِلَى السلطان، وتسابقوا ليكون لَهم مكانة عند أهل النفوذ فنجد العصر وقد اشتدت فيه الزوابع النفسية، وما تبعها من جدل وحرب كلامية وحزبية فكرية وظهور المعتزلة وآرائهم، وما أحدثته فِي حياة المسلمين فهم كانوا أكثر الناس إفادة من الفلسفة اليونانية، وصبغها بلون من الدين وهم الَّذِينَ أوجدوا علم الكلام فِي الإسلام وظهور إخوان الصفا، ونشر مبادئ الفلسفة اليونانية وإذاعتها فِي الناس، وجذب العامة إِلَى فهمها، والتأثر بِها مُحاولين بذلك نقد الدين، والدس عليه والكيد لتعاليمه، ولا شك أن ظهور الإمام الأشعري، وانتماءه لِمذهب المعتزلة قد أثر تأثيرًا لا يُستهان به بإدخاله للكثير من النظريات العلمية فِي علوم الكلام، كنظرية (الجوهر الفرد) وهي بعض فلسفة اليونان عند الطبيعيين، فإذا جاء القرن الخامس الهجري رأينا شَخصية الغزالي ونشأته والعالَم الإسلامي يَموج بِمختلف الآراء وشتى النـــزعات وتظهر شَخصيته المتميزة ذات لون خاص، فهو ذو شخصية طبيعية ممتازة، مثقف ثقافة واسعة، يعرف كثيرًا من الفلسفة وتعاليم المتشيعة، أو مذهب الباطنية والفقه الشافعي والتصوف، كما كانت له أيضًا قدرة فائقة عَلَى التعبير، وخير دليل عَلَى ذَلِكَ كتاب الإحياء(١).

فالغزالي وهو يواجه هَذَا المجتمع الجديد لَم يكن يأتي من فراغ، فقد ولد فِي هَذَا العصر وشاهد ما يَموج فيه من مذاهب ونِحل وملل، وَكَانَ لا بدّ له أن يَخوض تَجربة هائلة فكان عليه أن يَدرس الإسلام دراسة واعية مستنيرة وأن يدرس كل ما فِي عصره من معارف وعلوم ثُمَّ عليه بعد ذَلِكَ أن يَختار الطريق فِي مُجتمع بلغ فيه الفكر مُنتهاه وبلغت فيه الدراسات الفقهية والأدبية والفلسفية قمة التفتح، ففي ظل هَذَا المتجمع انصهرت الحضارة الفارسية والهندية والصينية والرومانية والحضارة الإغريقية والمصرية القديمة ونشأت من كل ذَلِكَ حضارة جديدة قوامها وأساسها القرآن والسنة، ولكنها لَم تَخضع -وإن تأثرت- بأية حضارة من الحضارات الَّتِي

---

(١) أَحْمَد فريد رفاعي، مرجع سابق، ج١، ص ٧٠، ٧١.

ذابت فيها بل طورت ما دخلها من تراث الحضارة إِلَى دافع أكثر تطورًا واستنارة ولكن بالضرورة كَانَ لا بدّ أن تظهر الفلسفات المختلفة، وَكَانَ لا بدّ للإسلام أن يواجه هَذِهِ المذاهب بنفس أسلحتها فبرز علم الكلام وظهرت الفلسفة الإسلامية[(١)].

الحياة الاجتماعية في عصر الغزالي:

كَانَ السلاجقة قومًا تغلب عليهم البداوة وَكَانَ الطابع الَّذِي غلب عَلَى حياتهم قبل قيام دولتهم هو الميل إِلَى التنقل والارتحال طلبًا للرزق، فلم يكونوا يألفون حياة المدن الَّتِي تتسم بالاستقرار، فلما أصبحت فِي أيديهم مقاليد الأمور، ووجدوا أنفسهم فِي حاجة ماسة إِلَى كثير من الموظفين للاستعانة بِهم فِي مُختلف الشؤون؛ فأصبحت طبقة الموظفين -بعد طبقة السلاطين والأمراء- من أظهر طبقات المجتمع وأهمها، وَكَانَ أفرادها يَختلف نفوذهم باختلاف مناصبهم، ومدى اتصالهم بالسلطان السلجوقي.

وَكَانَ أبرز أفراد هَذِهِ الطبقة الوزراء والحجاب والكتاب، وَكَانَ لَهم دور بارز فِي الحياة السياسية وغير السياسية آنذاك.

كما ظهرت طبقة من أبناء القبائل السلاجقة واضطر السلاطين أحيانًا لصرف مرتبات لَهم. وكانوا يُمثلون مصدرًا للفتن خصوصًا فِي الأوقات الَّتِي كَانَ السلاطين يَحرمونَهم من رواتبهم.

كذلك كانت طبقة رجال الصوفية من أهم الطبقات الَّتِي ظهرت فِي المجتمع فِي العصر السلجوقي؛ فقد أدت انتشار تعاليم الصوفية إِلَى حب الوحدة والانعزال، وساعد عَلَى ذَلِكَ الشعور باضطراب الحالة السياسية؛ فأشاع بينهم الشك، وكانت بعض فرقهم تستخدم السلاح وسيلة للتعاملات الاجتماعية.

ومن طبقات الشعب الجديرة بالذكر فِي ذَلِكَ الوقت طبقة الرقيق، وكانت سَمرقند من أكبر أسواق الرقيق، وقد وصل كثير منهم إِلَى درجة الإمارة، كما كونوا بعض الدويلات.

ومن طبقات الشعب فِي هَذَا العصر أيضًا أهل الذمة، وهم النصارى واليهود،

---

(١) مأمون غريب، الإمام الغزالي، مكتبة غريب، سنة ٧٩، ص١٤، ١٥.

وكانوا يتمتعون بكثير من ضروب التسامح الديني[١].

ومن مظاهر الحياة الاجتماعية فِي ذَلِكَ الوقت تيسير سبل العيش الرغيد، فقد انغمس السلاطين والأمراء وكبار رجال الدولة فِي حياة البذخ والترف؛ فكانوا يسكنون قصورًا ذات نقوش جميلة ولوحات مزخرفة. حَتَّى راجت هَذِهِ الفنون فِي العصر السلجوقي رواجًا ملحوظًا[٢].

وكذلك ازدهرت أنشطة الزراعة والصناعة والتجارة والصناعات اليدوية والألعاب الرياضية[٣].

الحياة الدينية في عصر الغزالي:

أمّا الحياة الدينية فكانت تُمثل دورًا مهمًا فِي تسيير دفة الأحداث السياسية، وَكَانَ لَها أثرها العظيم فِي قيام الدول فِي هَذِهِ الفترة الزمنية؛ حيث تعددت الفرق الإسلامية فِي ذَلِكَ العصر، وكانت هناك معسكرات سياسية ذات صبغة دينية، أهمها المعسكر السني، وَكَانَ يُمثله العباسيون فِي بغداد، والمعسكر الشيعي ممثلاً فِي الفاطميين فِي مصر وأجزاء من شمالي إفريقية والشام، والإسماعيلية فِي إيران، كما ظهر المعسكر المسيحي الَّذِي يُمثله الصليبيون فِي بعض أجزاء آسيا الصغرى والشام وفلسطين عَلَى حدود العالَم الإسلامي فِي ذَلِكَ الوقت. هَذَا فضلاً عن الفرق الأخرى مثل الأشاعرة والصوفية[٤].

المعسكر السني:

قد كَانَ المعسكر السني ضعيفًا فِي بغداد بعد طغيان نفوذ الأمراء والوزراء وحكام الدول الَّتِي طغت عَلَى سطح الدولة العباسية. وَكَانَ لقيام دولة السلاجقة فِي نظر المسلمين انتصار للمذهب السني وترجيح كفته فِي جَمِيع الأراضي الَّتِي امتد إليها سلطانَهم، هَذِهِ الغلبة الَّتِي كَانَ أساسها تعصب السلاجقة ورغبتهم فِي التقرب

---

(١) د. عبد النعيم حسنين: سلاجقة إيران والعراق، دار النهضة المصرية، ١٩٥٩، ص١٨٤-١٨٨.

(٢) د.أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ج٣، ٤٣٤

(٣) د. عبد النعيم حسنين: سلاجقة إيران والعراق، مرجع سابق، ص١٨٩- ١٩١.

(٤) د. عبد النعيم حسنين: سلاجقة إيران والعراق، مرجع سابق، ص١٧٢-١٨٤.

إِلَى الخلفاء العباسيين لأخذ التفويض منهم بالحكم ليكتسبوا الشرعية.

وَكَانَ لجهود أبي الْحَسَن الأشعري أثر كبير فِي إحياء السنة، فقد حارب المعتزلة الَّذِينَ كانوا يُهددون أهل السنة وصرعهم الغزالي بعده(١).

المعسكر الشيعي:

أمّا المعسكر الشيعي فكان ضعيفًا فِي مصر بعد أن ضعفت الخلافة الفاطمية، وصاروا ألعوبة فِي أيدي الوزراء، ثُمَّ لَم تلبث الخلافة الفاطمية أن سقطت فِي عام ٥٦٧هـ (١١٧١م) فامتد نفوذ المعسكر السني إِلَى القاهرة.

غير أن المعسكر الشيعي كَانَ قويًّا فِي إيران؛ لأن الإسماعيلية ظلوا -فِي كثير من مراحل الدولة السلجوقية- قوة لَها خطرها؛ فأثروا فِي حياة الناس تأثيرًا ملحوظًا، وكانوا مصدر فزع ورعب لأهل السنة، واضطربت حياتهم اضطرابًا شديدًا(٢).

فقد تستر الإسماعيليون بثوب الدين، بينما عقائدهم وأعمالهم تباين الإسلام، وكانوا ماكرين حيث ينتقلون بالطالب من حال إِلَى حال، فيفهمونه أولاً أن الآفة الَّتِي نـــزلت بالأمة فشتتت شَملها، وفرقت جَمعها، ليس له من سبب إلا ذهاب الناس عن أئمتهم الَّذِينَ يعرفون بواطن الشريعة. ثُمَّ يتوغلون مع الطالب فِي مَجاهل من ظلمات الآراء، والأهواء، بعضها خاص بتقديس أئمتهم، ورفعهم إِلَى الاختصاص بفهم أسرار التشريع، وبعضها خاص بتنظيم الدعوة ونشرها بين الناس، فقالوا بأن للدين سرًّا وباطنًا غير الظاهر الَّذِي يعرفه عامة الناس، ولذلك سُميت حركتهم بالباطنية(٣).

المعسكر المسيحي:

أمّا المعسكر المسيحي، فكان بطبيعته معسكرًا غير إسلامي يناهض المعسكرين السني والشيعي، ويُحاول السيطرة عَلَى بلاد المسلمين أيًّا كَانَ مذهب حكامها(٤).

---

(١) المرجع نفسه: ص١٧٣-١٧٤.

(٢) د. عبد النعيم حسنين: سلاجقة إيران والعراق، مرجع سابق، ص١٧٦-١٧٧.

(٣) د. زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، مطبوعات الشعب، ١٩٢٤م، ص٢٢.

(٤) د. عبد النعيم حسنين: سلاجقة إيران والعراق، مرجع سابق، ص١٧٤.

فلم ينس قيصر الروم امتداد سلطان السلاجقة إلَى بلاده. لذلك لجأ ملك الروم إلَى البابا رئيس النصرانية، يستصرخه نصر أعدائه السلاجقة، فرآها البابا فرصة لبسط نفوذه عَلى ملوك أوروبا وأمرائها؛ فدعاهم إلَى الدفاع عن النصرانية، وإخراج بيت المقدس من أيدي المسلمين(١).

وقد اشتبك نصارى الغرب مع المسلمين فِي حروب دامية استمرت قرنين من الزمان، وقد هب العالَم الإسلامي للدفاع عن دينه وأرضه إلَى أن حررت عَلى يد صلاح الدين الأيوبي(٢).

الحياة العلمية والثقافية في عصر الغزالي:

عَلى الرغم من عدم الاستقرار السياسي، وحالة الأمن الَّتِي تروعها الاضطرابات؛ فقد كَانَ العصر الَّذِي عاشه الإمام الغزالي عصرًا زاخرًا بالمكاسب العلمية والثقافية.

فمن الناحية العقلية وانتشار الثقافة فقد كَانَ العصر متقدمًا فعلاً، ففيه تم امتزاج الثقافات، فالفرس والهنود يتثقفون بالثقافة العربية وينتجون فيها، ووثنيو حران والسوريانيون يُغرقون البلاد بالثقافة اليونانية، والخلفاء يشجعون الطب والتنجيم لِحاجتهم إليهما ثُمَّ لينفذ العلماء منهما إلَى أبواب الفلسفة الأخرى من طبيعيات ورياضيات وآلهيات كما نشطت حركة الترجمة من اليونانية إلَى السريانية، ومن السريانية إلَى العربية نشاطًا ملحوظًا فابن المقفع قدم الثروة الفارسية بلغة عربية فصيحة، وحنين بن إسْحَاق قدم الثروة اليونانية الفكرية وإن كانت بدائية فِي العصر الأموي والعباسي الأول ولكنها نضجت فِي القرن الرابع... وبنضوج الترجمة أخذ العلماء يقتبسون من الفلسفة ما حلا لَهم(٣).

ولقد اتسع أفق الفكر الإسلامي فِي عهد السلاجقة اتساعًا كبيرًا، واتسعت طاقات المسلمين فِي البحث والتأليف نتيجة طبيعية لِحركة الترجمة الَّتِي نشطت فِي

---

(١) د. زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، مرجع سابق، ص٢٣.
(٢) د. حسين أمين: الغزالي فقيهًا فيلسوفًا ومتصوفًا، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٣م، ص١٦.
(٣) د. حسين أمين: الغزالي فقيهًا فيلسوفًا ومتصوفًا، مرجع سابق، ج٢، ص١١.

الدولة العباسية وكثرة تنقل رجال العلم والأدب فِي مشارق العالَم الإسلامي ومغاربه.

كما أدى ظهور كثير من الفرق الدينية إلَى إيجاد نَهضة علمية؛ حيث اتخذت هَذِهِ الفرق العلم وسيلة لتحقيق مآربها السياسية والدينية، هَذَا عَلى الرغم مِما أحدثته هَذِهِ الفرق من تفكك وإضعاف للعالَم الإسلامي والخلافة العباسية(١).

وَكَانَ طلاب العلم يجوبون البلاد سَعيًا إلَى موارد العلم والمعرفة من نقلية وعقلية. كما تُعد المدارس النظامية الَّتِي أنشأها الوزير السلجوقي المعروف نظام الملك أول نوع ظهر فِي الإسلام من المؤسسات العلمية بِمعناها الصحيح، فقد هيأت لطلابِها أسباب العيش، وأصبحت مثالاً لِما قام بعدها من دور العلم ومراكز الثقافة العالية.

وكانت لِهذه المدارس ذات المناهج المرسومة أثر كبير فِي خدمة العلم والثقافة ورعاية الطلاب اجتماعيًا، وقد تنافس الأمراء فِي تأسيسها(٢).

وكانت المدرسة النظامية فِي بغداد مدرسة فقهية رسمية اعترفت بِها الدولة، وقد بدء فِي بنائها فِي عام ٤٥٧هـ (١٠٦٥م)، وَكَانَ مدرسوها يعينون من قبل الخليفة العباسي، ومن أشهر من اشتغل بالتدريس فيها الغزالي.

أما بالنسبة للتأليف، فقد ظهرت الكتب الوافية الجامعة المؤلفة والمترجمة فِي مُختلف الفنون، فِي اللغة وعلومها، والتاريخ والأدب؛ حيث اهتم السلاجقة بالعلماء وتنافسوا فِي اجتذابِهم وتكريمهم، مِما أفرز نتاجًا طيبًا وازدهارًا عظيمًا فِي كل المجالات(٣).

أمّا بالنسبة للعلوم العقلية فقد وصل المسلمون فِي عهد السلاجقة إلَى درجة رفيعة من التقدم العلمي. وذلك فِي كثير من العلوم، كالطب، والفلسفة، والكيمياء، والفلك، والرياضيات، والجغرافيا، فقد استفادوا من الترجمة والاقتباس، من التراثين اليوناني والفارسي، وتعمقوا فيهما، ثُمَّ أخذوا يستنبطون منهما، ويضيفون عليهما،

---

(١) المرجع نفسه: ص١٩٢-١٩٣.

(٢) د. حسين أمين: الغزالي فقيهًا فيلسوفًا ومتصوفًا، مرجع سابق، ص١٧.

(٣) سلسلة شخصيات إسلامية، حجة الإسلام الإمام الغزالي، تَحقيق: أ. د: حَمزة النشرتي، الشيخ عبد الحفيظ فرغلي، أ. د: عبد الحميد مصطفى، الطبعة الثانية، مكتبة النشرتي، ٢٠٠١م، ص٣٣.

وكثرت المؤلفات باللغتين العربية والفارسية فِي العلوم المختلفة[١].

وهكذا يتبين لنا ملامح ذَلِكَ العصر الَّذِي عاش فيه الغزالي بكل تباينه الَّذِي أسهم فِي كل مفرداته بدرجات متفاوتة فِي تكوين ذَلِكَ المناخ الديني والعلمي والسياسي الَّذِي أفرز للأمة الإسلامية تلك الشخصيات البارزة الَّتِي أثرت فِي العلوم الدينية والعقلية المعاصرة له، وأنارت الطريق لكثير من المسلمين عَلَى مر العصور.

(١) د. عبد النعيم حسنين: سلاجقة إيران والعراق، مرجع سابق، ص١٩٥-١٩٦.

الفصل الثاني الغزالي / سيرة حياته

اسمه وكنيته ولقبه:

هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، يكنى بأبي حامد لولد له مات وهو صغير، ولقبه: الغزالي(1).

ويرى الأستاذ العزيزي أن تشديد الزاي في اسم الغزالي ليس إلا خطأ وقع فيه الأب لويس شيخو(2)، ويرجع أنه نسبة إلى "غَزَالَة" وهي قرية من قرى "طوس" على نحو ما روي "عن ابن الصلاح: وقال الغزالي: الناس يقولون لي الغزّالي بتشديد الزاي ولست الغَزّالي، وإنما أنا منسوب إلى قرية يقال لها غَزَالة"(3).

وعلى فرض أنه مشدد الزاي، فهو نسبة إلى الغزّال(4)، أي الذي يغزل الصوف، وهي مهنة أبيه(5)، كما ضبطه ابن خلكان؛(6) مع علمنا التام أن الحموي "ذكر لنا أنه لم يسمع بغزالة عندما زار طوس"(7). فعليه، تكون رواية "ابن الصلاح" التي ذكرها "الذهبي" عن الغزالي بنسبته إلى قرية "غزالة" رواية مشكوك فيها، ومنحولة أصلاً.

كان اسم الغزالي في أوروبا، بعد عصر الترجمة، وأيام الجدل الجديد في الدين والفلسفة على أوجه، معروفًا على نطاق واسع.

---

(1) السبكي: تاج الدين: طبقات الشافعية الكبرى، دار الفكر العربي،القاهرة، ط1، ج4 ص 101.

(2) العزيزي: روكس بن زائد: (حجة الإسلام) مجلة النشاط الثقافي العراقي، عدد 1 السنة الأولى- 1957، ص 34. والواقع يشير إلى غير ذلك؛ فقد اختلط اسم الغزالي بين التشديد وعدمه منذ زمن بعيد، ويرى وات- الذي يصر على عدم تشديد الزاي- إن الخطأ وقع نتيجة مهنة أبيه بغزل الصوف، فكانت (الغزالي).

(3) الذهبي: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج 9، ص213.

(4) ابن خلكان: وفيات الأعيان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م،ج 1 ص 49.

(5) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج 4 ص 102.

(6) ابن خلكان: وفيات الأعيان، مصدر سابق، ج 1 ص 49.

(7) ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1982م، ج 3 ص 561. والجدير بالذكر، أن المعركة الكبيرة التي تثار حول تشديد الزاي أو عدمه في اسم الغزالي قد أخذت من جهود الباحثين الكثير، باعتبار إيجاد الضابط لاسمه مع اختلاف مؤرخيه. انظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1938، ص196-197.

كما يعرف بالطوسي[١] وهي نسبته إلى بلدة طوس[٢] في خراسان، وكذلك بالفقيه الشافعي[٣]، باعتباره أكبر فقهاء الشافعية في القرن الخامس الهجري، وواحد ممن يلي الشافعي[٤] في التجديد.

وقد يُعَرَّف عند المتحدث عنه كرائد من رواد علم الكلام بـ (الأشعري) لأنه واحد من مؤسسي المدرسة الأشعرية في علم الكلام، وأحد أصولها الثلاثة[٥] بعد الأشعري[٦] (ت٣٢٤هـ)، وهم: الباقلاني[٧] (ت ٤٠٣ هـ)

(١) وجدي: محمد فريد: دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، بيروت، ج٧ ص ٦٥- ٦٦، وحاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طبعة، إسطنبول ١٣٦٠هـ /١٩٤١ مج ١ ج٢ ص٥٠٩- ٥١٣.

(٢) ياقوت الحموي: معجم البلدان،مصدر سابق، ج٣ ص ٥٦١.

(٣) وجدي: محمد فريد: دائرة معارف القرن العشرين، مرجع سابق، ج٧ ص٦٥- ٦٨.

(٤) الشافعي: هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع. من بني المطلب من قريش. أحد أئمة المذاهب الأربعة، وإليه ينتسب الشافعية. جمع إلى علم الفقه القراءات وعلم الأصول والحديث واللغة والشعر. قال الإمام أحمد: "ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعي عليه منة". كان شديد الذكاء. نشر مذهبه بالحجاز والعراق، ثم انتقل إلى مصر (١٩٩هـ) ونشر بها مذهبه أيضًا. وتوفي بها. من تصانيفه: "الأم" في الفقه، و"الرسالة" في أصول الفقه، و"أحكام القرآن"، و"اختلاف الحديث" وغيرها.

(٥) البهي: د. محمد: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة- ط٦، ص ١٩٨.

(٦) الأشعري: الأشعري: أبو الحَسَن سالِم هو العلامة إمام المتكلمين، أبو الْحَسَن عَلي بن إسْمَاعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالِم بن عبد الله بن موسى ابن أمير البصرة بلال بن أبي بُرْدة ابن صاحب رسول الله ﷺ أبي موسى عبد الله بن قيس بن خضار، الأشعري اليماني البصري. مولده سنة ستين ومائتين وقيل: بل ولد سنة سبعين. ويقال: بقي إلَى سنة ثلاثين وثلاثمائة، وأخذ عن: أبي خليفة الجمحي، وأبي علي الجبائي، وزكريا الساجي وسهل بن نوح، وطبقتهم، يروي عنهم بالإسناد في تفسيره كثيراً. وكان عجبًا في الذكاء وقوة الفهم، ولما برع في معرفة الاعتزال كرهه وتبرأ منه، وصعد للناس، فتاب إلى الله -تعالى- منه، ثم أخذ يرُد على المعتزلة، ويهتك عوارهم، ولأبي الحسن ذكاء مفرط، وتبحر في العلم، وله أشياء حسنة، وتصانيف جمة تقضي له بسعة العلم.

(٧) الباقلاني: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر المعروف بالباقلاني (بكسر القاف) -نسبته إلى بيع الباقلاء- ويعرف أيضًا بابن الباقلاني، وبالقاضي أبي بكر. ولد بالبصرة. وسكن بغداد وتوفي فيها. وهو المتكلم المشهور الذي رد على الرافضة والمعتزلة والجهمية وغيرهم. كان في العقيدة على مذهب الأشعري، وعلى مذهب مالك في الفروع، وانتهت إليه رئاسة المذهب. ولي القضاء، وأرسله عضد الدولة سفيرًا؛ فأحسن السفارة وجرت له مناظرات مع علماء النصرانية =

والجويني[١] (ت ٤٧٨ هـ) والغزالي[٢].

لقب الغزالي في حياته بألقاب كثيرة، أشهرها، كما عرف به في حياته، هو لقب حجة الإسلام[٣] وكذلك عرف عنه أنه: زين الدين[٤]، ومحجة الدين[٥]، والعالم الأوحد وجمال الفرق، ومفتي الأمة[٦]، وإمام أئمة الدين[٧].

كان فيلسوفًا، وفقهيًا، أصوليًا، وعالماً جليلاً، صوفي النـزعة سلك طريق الشافعي في الفقه، وأكمل ما بدأه الأشعري في مذهبه الكلامي، وكانت له شخصية متميزة بين الفلاسفة والفقهاء وعلماء الأصول والصوفية، والمتكلمين؛ مما أكسبه بقاء في ذهن كل مريد للفلسفة، أو الفقه، أو علم الكلام، على مدى تسعة قرون تقريبًا.

ولادته وأسرته: (٤٥٠ أو ٤٥١هـ - ٤٦٥هـ).

لقد اكتنف ميلاد الغزالي اضطراب بسيط بتأريخه في أشكال، أشهرها:

١- أنه ولد في عام (٤٥٠ هـ)[٨] الموافق

= بين يدي ملكها. من تصانيفه: "إعجاز القرآن" و"الإنصاف "والبيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات"، "والتقريب والإرشاد" في أصول الفقه قال فيه الزركشي: هو أجل كتاب في هذا الفن مطلقًا.

(١) الجويني: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين. من أعلم أصحاب الشافعي. ولد في جوين بجتمع على إمامته وغزارته، تفقه على والده، وأتى على جميع مصنفاته وتصرف فيها حتى زاد عليه في التحقيق والتدقيق. جاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب،فلهذا قيل له: إمام الحرمين. وتولى الخطابة بمدرسة النظامية بمدينة نيسابور،وفوض إليه الأوقاف، وبقي على ذلك ثلاثين سنة. له مصنفات كثيرة، منها: "نهاية المطلب في دراية المذهب" في فقه الشافعية، و"الشامل" في أصول الدين، و"الإرشاد" في أصول الدين، و"البرهان" في أصول الفقه.

(٢) البهي: د. محمد: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

(٣) وجدي: محمد فريد: دائرة معارف القرن العشرين، مرجع سابق، ج٧ ص٦٥- ٦٦.

(٤) المرجع نفسه: نفس الصفحة.

(٥) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج ٤ ص ١٠١ وما بعدها.

(٦) الغزالي: الدرة الفاخرة في علوم الآخرة، مطبعة السعادة، القاهرة – ١٩٢٨ ص ٢.

(٧) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج ٤ ص ١٠١ وما بعدها.

(٨) ياقوت الحموي: معجم البلدان، مصدر سابق، ج ٣ ص ٥٦١، والسبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص ١٠٢، وابن الجوزي: المنتظم، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٨٢م، =

(١٠٥٨م)[١]، في الطابران من قصبة طوس[٢]، وهي إحدى قسمي طوس[٣].

٢- أنه ولد في عام (٤٥١هـ)[٤] الموافق (١٠٥٩م)[٥].

٣- وأنه ولد في عام (٤٥٠هـ) الموافق (١٠٥٩م)[٦].

كانت أسرته فقيرة الحال، ذلك أن أباه كان يعمل في غزل الصوف وبيعه في طابران طوس، ولم يكن قد خَلَّفَ غيره وغير أخيه أحمد[٧] الذي كان يصغره سنًا. ويبدو أن أباه مَالَ إلى الصوفية، حيث إن بضاعته كانت رمزًا لهم، إضافة لفقره، والفقر منبع التصوف[٨]. وكان الأب رجلاً زاهدًا يميل إلى مجالس الوعظ نحو ما ذكر لنا السبكي[٩]، والذي يرشدنا لذلك أيضًا، أنه عندما أشرف على الوفاة طلب من صديق له صوفي أن يتكفل الغزالي وأخاه[١٠] حتى يُنْقِذَ ما سوف يرثانه عند موته، فطلب منه أن يُعْنَى بهما وبتعليمهما وتعويضهما ما حرم هو نفسه منه من معرفة أصول وفروع الدين بِقِسْمَيْهَا الكلامي والفقهي.

وعليه فقد انكب ذلك الصوفي على العناية بهما، أي الغزالي وأخيه، حتى إذا عجز عن المضي في إدارة شؤونهما، طلب منهما أن يلجأ إلى إحدى دور العلوم الدينية التي قد يجدان فيها أمانه وطمأنينة، وضمانًا للرزق إضافة إلى الاستزادة من العلم[١١].

= ج٩، ص٣٥٢.

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق ص ٢٥.

(٢) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج ٤ ص ١٠٢.

(٣) الحموي: معجم البلدان، مصدر سابق، ج ٣ ص ٥٦١.

(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان، مصدر سابق، ج١، ص١٠٢.

(٥) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٥.

(٦) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٧) وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، مرجع سابق، ج٧، ص٦٨- ٦٩.

(٨) ابن الجوزي : أبو الفرج: تلبيس إبليس، القاهرة، ط١، ص ١٧١، والطوسي: اللمع في التصوف، دار الكتب الإسلامية، مصر، ١٩٦٠، ص ٤٦ .

(٩) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج ٤ ص ١٠٢.

(١٠) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(١١) المصدر نفسه: نفس الصفحة. ولعل من المفيد هنا أن نشير إلى أن هذا الصوفي، لا بدّ قد أبقى آثاره السلوكية في كل تفكير الغزالي منذ دراسته الأولى على يديه، وحتى نضجه ودراسته =

دراسة الغزالي: (٤٦٥هـ -٤٧٨هـ).

في عام ٤٦٥هـ بدأ الغزالي يدرس الفقه على الشيخ أحمد الراذكاني بطوس[١]، حتى إذا تمكن من العلم قليلاً، رحل إلى جرجان[٢] طلبًا للعلم على يد الشيخ الإسماعيلي[٣].

ويبدو أن السبكي قد انفرد من بين القدماء في ذكر دراسة الغزالي على الشيخ الإسماعيلي بجرجان؛ حيث إننا لا نجد ذلك في كتب الذين أرخوا للغزّالي[٤] فكانوا يرون أن دراسة الغزالي على مرحلتين: الأولى على الراذكاني بطوس، والثانية علي الجويني في نيسابور.

لكن الذي يهمنا من السبكي أنه ذكر لنا أن تعليقة الغزالي عن الشيخ الإسماعيلي –وهي الكيس الذي يضع فيه كتبه- قد سرقها اللصوص منه عند عودته من جرجان إلى طوس، ثم أعادوها إليه بعد توسله إليهم لإرجاعها، ثم سخروا من علمه القليل لتشبثه بها؛ مما دعا الغزالي إلى الاشتغال بها ثلاث سنوات من ٤٧٠-٤٧٣ هـ حتى حفظها[٥] وكأن هذه الرواية التي رواها السبكي عن أسعد المهيني تدل على ما لها من دور خطير على عقلية الغزالي الفقهية، ومدى تحقيقها فيما بعد لطموحه في تفهم الأصول على الجويني، كما أن لها دلالة على صحة ما نؤكده من دراسة الغزالي بجرجان كمرحلة ثانية بعد طوس، وعليه فدراسته في نيسابور تكون الثالثة، وهي بالذات التي قررت وحققت محوره الفكري في العلوم الشرعية وغيرها.

=

لمختلف العلوم بعد ذلك.

(١) وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، مرجع سابق، ج٧ ص٦٥.

(٢) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص ١٠٢ .

(٣) ذكر السبكي في طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص ١٠٢: "ثم سافر إلى جرجان إلى الإمام أبي نصر الإسماعيلي وعلق عنه التعليقة، ورجع إلى طوس".

(٤) انظر مثلاً: ابن الجوزي، المنتظم، مصدر سابق، ج٩، ص٣٥٢، وابن خلكان: مصدر سابق، ج١، ص١٠٢.

(٥) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص ١٠٢.

ففي سنة ٤٧٣هـ، رحل إلى نيسابور[١] يطلب العلم عند أبي المعالي عبد الملك الجويني، زعيم فقهاء مذهب الشافعية في نيسابور، وأحد مُنَظِّرِي مذهب الأشعري، ورئيس المدرسة النِّظَامِيَّة فيها، فدرس عليه مختلف العلوم التي يعرفها عصره، من فقه، وفقه مقارن، وأصول، وكلام، ومبادئ في الفلسفة، حتى إذا ظهرت بوادر النبوغ السريع على الغزالي، أظهر الجويني عناية خاصة به، حتى قال عنه إنه: "بحرٌ مُغْدِق"[٢].

وعلى ما يبدو أن الجويني كان يظهر اعتزازه بالغزالي وإعجابًا ظاهرًا لتلمذته عليه[٣]، وأنه كان يُرْوَى عنه أنه أبدى امتعاضه لنبوغه العجيب[٤] في التأليف، بعد فراغه من كتابه "المنخول في علم الأصول"[٥]، حيث قال له -أي الجويني للغزّالي بعد قراءة المنخول: "دَفَنْتَنِي وأنا حيٌّ، هَلاَّ صبرتَ حتى أموتُ"[٦].

ولم يلبث الغزالي أن تخرج في دراسته للعلوم الشرعية على الجويني، فعمل مساعدًا له في التدريس، واستمر باحثًا في مختلف العلوم مدققًا، حتى إذا تمكن من العلم بشكل موضوعي، ظهرت عليه بوادر عملية استبطانِ شَكٍّ عام في قيمة العلم[٧] من أجل المعرفة، وكان "لا مفر له من التأثر بما يدور حوله من اصطراع في الآراء والمقالات.."[٨].

لقد كان الغزالي في أواخر أيام الجويني ملازمًا له؛ فلم يكشف له عن ما

(١) ياقوت: معجم البلدان، مصدر سابق، ج٤، ص ٨٥٧؛ حيث ذكر نيسابور بقوله: "هي معدن الفضلاء ومنبع العلماء".

(٢) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص ١٠٣.

(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان، مصدر سابق، ج١، ص١٠٢، ووجدي: دائرة معارف القرن العشرين، مرجع سابق، ج٧ ص٦٥.

(٤) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص ١٠٣.

(٥) ابن الجوزي: المنتظم، مصدر سابق، ج٩، ص٣٢٥.

(٦) ابن الجوزي: المنتظم، مصدر سابق، ج٩، ص٣٢٥، وهنا نرى في هذه الرواية ما يؤكد اعتزاز الجويني بالغزالي، وما ذهب إليه الجويني عين رؤياه نبوغ الغزالي.. ولو لم يكن كذلك لما جعله من بين جميع أقرانه مساعدًا له في التدريس.

(٧) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٦.

(٨) جواد، د. مصطفى: "الإمام أبو حامد الغزالي" مجلة المعرفة العراقية، ج٣٤/السنة الثانية ص٤.

استشعر من طموح لاستكشاف عطاء كل مذهب في اصطراعه مع المذاهب الأخرى؛ ذلك أنه أدرك أن لا بد من حاجز متين يضعه بينه وبين ظواهر الاصطراع والاختلاف والتفرق، وبفعل تبلور الأفكار الصوفية عنده على أثر ما كان تلقاه من دروس في التصوف وأصوله على "الإمام الزاهد أبي علي الفضل بن علي الفارمذي الطوسي"[(١)]، فهاهنا مرحلةٌ جديدةٌ في حياة الغزالي، وهي مرحلة البحث العميق والتفتيش الذاتي عن الحقيقة، لم يبدأها الغزالي بشكلٍ فعليٍّ إلا بعد وفاة الجويني[(٢)].

الغزالي ونظام الملك: (٤٧٨هــ- ٤٨٤هــ).

وفي سنة ٤٧٨هــ/١٠٨٥م توفي الجويني، فكانت وفاته حدًّا فاصلاً في حياة الغزالي، ذلك لأنه كان يبدو من سيرته مع أستاذه، التي كتبها مؤرخوه، أنه نوى ملازمته حتى الرَّمَقِ الأخير، ولو كان لازم الجويني أكثر من ذلك بأعوام لربما لم تسنح له الفرصة لأن يلقى نظام الملك، ليصبح واحدًا من أبرز من درّسوا في نظامية بغداد ونيسابور.

ومن هنا تأتي مرحلة الشهرة التي خاضها الغزالي، عندما شد الرحال إلى مدينة العسكر؛ أي عسكر نيسابور[(٣)]حيث كان نظام الملك وزير السلجوقيين[(٤)]ومن حوله كثير من المبرزين في العلوم، يَمُدُّ أثره الكبير في الحياة الثقافية من الناحية الفقهية الشافعية والعقيدة الأشعرية فقط؛ إذ هو الذي أسس المدارس النظامية المشهورة لِبَثٍّ هذا النوع من الفقه وتغليب تلك العقيدة، وقد كان معاصرًا بل زميلاً

(١) هو الإمام العالم أبو علي الفضل بن محمد بن علي الفارمذي-نسبة إلى فارمذ: قرية من قرى طوس، لسان خراسان وشيخها، وصاحب الطريقة الحسنة في تربية المريدين والأصحاب، وكان له مجلس وعظ، توفي سنة ٤٧٧هــ، انظرسير أعلام النبلاء للذهبي، مصدر سابق، ج١٨، ص ٢٩٤.

(٢) إن وفاة الجويني كانت العامل الرئيس في شهرة الغزالي ووصوله إلى المنـــزلة التي وصل إليها، ذلك أنه لو كانت وفاة الجويني قد تأخرت بعض الأعوام، لما رأى الغزالي نظام الملك الذي يعتبر وبحق الدافع لظهور الغزالي على المسرح السياسي والديني والمعارك الكلامية لأغراض كانت في نفس نظام الملك.

(٣) ياقوت : معجم البلدان، مصدر سابق، ج ٣ ص ٦٧٧.

(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان، مصدر سابق، ج١، ص١٠٢، ووجدي: دائرة المعارف، مرجع سابق، ج٧ ص٦٥.

في الدراسة، للغزّالي.

لقد كان نظام الملك(١)، الشافعي الأشعري، وزيرًا للأمير الحنفي "ألب أرسلان" ابن شقيق "طغرلبك" السلجوقي(٢)؛ فكان يقصد من تأسيس المدارس النظامية تقوية المذهب الشافعي، والعقيدة، الأشعرية بتغليبها على المذاهب الأخرى المصطرعة، آنئذ، وعلى الأخص التيار الشيعي الإمامي(٣)، والتيار الإسماعيلي(٤) الذَيْن كانا من القسوة والتطرف بحيث أردوه قتيلاً بعد أن بلغ العداء بينه وبينهم حدًا كبيرًا وحاسمًا.

لقد كان الغزالي في لقائه بنظام الملك في المعسكر معناه- في رأيي- أن نظام الملك، السياسي، وجد ضالته في شخص الغزالي الذكي الشاب الطموح، العارف

---

(١) نظام الملك: هو الوزير الكبير، نظام الملك، قوام الدين أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، عاقل، سائس، خبير، سعيد، متدين، محتشم، عامر المجلس بالقراء والفقهاء. أنشأ المدرسة الكبرى ببغداد، وأخرى بنيسابور، وأخرى بطوس، ورغب في العلم، وأدر على الطلبة الصلات. وأملى الحديث، وبعد صيته. وكان أبوه من دهاقين بيهق؛ فنشأ وقرأ نحواً، وتعانى الكتابة والديوان، وخدم بغزنة، وتنقلت به الأحوال إلى أن وزر للسلطان ألب آرسلان، ثم لابنه ملكشاه؛ فدبر ممالكه على أتم ما ينبغي، وخفف المظالم، ورفق بالرعايا، وبنى الوقوف، وهاجرت الكبار إلى جنابه، وازدادت رفعته، واستمر عشرين سنة. سمع من القشيري، وأبي مسلم بن مهربزد، وأبي حـامـد الأزهري.

روى عنه علي بن طراد الزينبي، ونصر بن نصر العكبري، وجماعة. وكان فيه خير وتقوى، وميل إلى الصالحين، وخضوع لموعظتهم، يعجبه من يبين له عيوب نفسه، فينكسر ويبكي. مولده في سنة ثمان وأربع مائة وقتل صائمًا في رمضان، أتاه باطني في هيئة صوفي يناوله قصة، فأخذها منه، فضربه بالسكين في فؤاده، فتلف، وقتلوا قاتله، وذلك ليلة جمعة سنة خمس وثمانين وأربع مائـة بقرب نهاوند، وكان آخر قوله: لا تقتلوا قاتلي، قد عفوت، لا إله إلا الله. قال ابن عقيل: بهر العقول سيرة النظام جوداً وكرماً وعدلاً، وإحياء لمعالم الدين، كانت أيامه دولة أهل العلم، ثم ختم له بالقتل وهو مار إلى الحج في رمضان، فمات ملكاً في الدنيا، ملكاً في الآخرة، رحمه الله.

(٢) علي: سيد أمير: مختصر تاريخ العرب، ترجمة عفيف البعلكي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦١، ص ٢٧٤.

(٣) الشيعة الإمامية: تعد الإمامية من أهم وأكبر فرق الشيعة، وهم يعتقدون أن خلافة الرسول ﷺ واجبة في أهل بيته ابتداءً من علي كرم الله وجهه حتى الإمام الثاني عشر وهو محمد بن الحسن الأشعري المختفي.

(٤) الشيعة الإسماعيلية: هم القائلون "بإمامة محمد بن إسماعيل هذا مذهب الإسماعيلية من الباطنية"، ومن ألقاب الإسماعيلية "الباطنية، والقرامطة... والمزداكية، والتعليمية.جواد: الإمام أبو حامد الغزالي، ص٥.

بعلوم زمانه، ذي الأفكار المتجددة، لما كان قد استبطنه من عداء ذهني خطير في محاربة المذاهب في اصطراعها.

كان الغزالي، في نظر نظام الملك، الوسيلة التي يستطيع بواسطتها أن يجعل من هدفِه حقيقةً، ألا وهي أن يكتسح الشافعيون كل المذاهب الأخرى، وأن لا مكان لعقيدة إلا الأشعرية، وبعد ذلك يمسك زمام كل الأمور[١] وقَبِلَ الغزالي عرض نظام الملك بالتدريس في نظامية بغداد[٢]، وكان ذلك في جمادى الأول عام ٤٨٤هـ[٣] الموافق ١٠٩١م، ولم يتجاوز الرابعة والثلاثين من عمره "وقلما تقلد هذا المنصب الرفيع عالم وهو في هذه السن"[٤].

الغزالي في بغداد: (٤٨٤هـ- ٤٨٨هـ).

وصل الغزالي إلى بغداد في أيام الخليفة المقتدي بأمر الله العباسي، الذي "كان متدينًا فاضلاً حازمًا"[٥]، فوجده الغزالي نصيرًا له في مذهبه وعقيدته.

وكان المقتدي قد هيأ للغزّالي ظرفًا ملائمًا لدعوته وتجديده في نظامية بغداد، حيث إنه قد أقصى عن العاصمة بغداد جميع العناصر السيئة، واتخذ إجراءات أخرى لنشر الأخلاق الفاضلة والقضاء على الفساد[٦].

استحق الغزالي لقب "إمام" لمكانته العالية في أثناء تدريسه بالنظامية في بغداد[٧]، فكان يدرس لثلاثمائة من الطلاب[٨]، في الفقه[٩] والكلام[١٠] أو الأصول[١١]، حتى إذا

(١) جواد: الإمام أبو حامد الغزالي، ص ٥٥.
(٢) المصدر نفسه: نفس الصفحة.
(٣) وجدي: دائرة المعارف، مرجع سابق، ج٧، ص ٦٥.
(٤) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص ١٠٥.
(٥) علي: سيد أمير: مختصر تاريخ العرب، مرجع سابق، ص ٢٧٦.
(٦) المرجع نفسه: ص ٢٧٦.
(٧) أمين: حسين: التعليم في المدرسة النظامية، مجلة المعلم الجديد العراقية، ج٦ مج ١٨/السنة ١٩٥٥ ص ٣٥.
(٨) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص ١٠١ وما بعدها.
(٩) المصدر نفسه: ج٤ ص ٥٧٧.
(١٠) المصدر نفسه: ج٤ ص ٥٧٨.
(١١) أمين: حسين: التعليم في المدرسة النظامية، مرجع سابق، ص٣٥.

بلغ الغزالي أوج ذروته في النجاح، نظر من حوله ليرى والعلماء قد تعلقوا بالحياة الوديعة الخافتة، وقناعتهم بميت الكتب وأجوف الألفاظ"(١) فكانت - من بعد- حركته الفكرية عملية شاقة في تجديد الأصول؛ والفقه، وعلم الكلام، ثم الفلسفة، فالتصوف.

لقد انهمك الغزالي في البحث والاستقصاء، حتى وهو غارق في تدريس طلابه بالنظامية في بغداد؛ فكان أعظم ما قام به، أنه درس المذاهب الفلسفية المختلفة، فكان كتابه "مقاصد الفلاسفة" الذي استطاع أن يورد فيه لباب الفلسفة المشائية، وعاد ونقضه بكتاب "تهافت الفلاسفة" ليظهر في شموخ رجلاً دافع عن الدين من آفة الفلسفة.

ولقد كان الغزالي، في بغداد، متحيرًا بين الشهرة التي كان يرتع فيها، وبين النداء الباطني المُلِحِّ الذي صار يدعوه إلى تحطيم كل الأسباب، ويُنَغِّصُ عليه حياته؛ فقد بدأ يهدم ما بناه السابقون، في الفلسفة بالذات، خصوصًا وقد خطر له أن ينقض معاصريه من أهل التعليم، أو الباطنية، الذين استفحل أمرهم السياسي، وقويت شكيمتهم، وصاروا يمدون أيديهم بالخناجر الملطخة بالسم إلى قلب كل من لا يناصرهم(٢).

ولقد كان أثر اغتيال نظام الملك (٤٨٥ هـ/١٠٩١م) من قِبَلِ أحدهم، عميقًا في نفس الغزالي، حتى إذا توفي المقتدي في (٤٨٧هـ)، في ظروف غامضة - ولعلها مؤامرة باطنية أيضًا- جاء المستظهر بالله، فطلب من الغزالي أن يحارب الباطنية في أفكارهم؛ فكان "للغزّالي مع الباطنية جولات فكرية في أكثر من واحد من كتبه، وألّف ضدهم خاصة كتاب المستظهري أو فضائح الباطنية...)(٣).

بعدئذ رأى الغزالي نفسه، بما لا يقبل الشك، قد أصبح مهددًا بالخطر المحدق به من كل جانب؛ فالباطنية يترصدونه، ولن يعفوه عما سطره في "المستظهري" إلى جانب باعث داخلي مستبطن فيه إلى محاربة الباطنية، وتكليف المستظهر إياه. فقد

---

(١) محمد مزالي: (مجلة الفكر التونسية) عدد ٨/ السنة الرابعة/ ١٩٥٩- ص٧١٤- ٧١٨.

(٢) جواد: أبو حامد الغزالي، مرجع سابق، ص ٦. ولكي نفهم بالتحديد المقصودين بالباطنية، نلاحظ أنهم القائلون "بإمامة محمد بن إسماعيل هذا مذهب الإسماعيلية من الباطنية"، ومن ألقاب الإسماعيلية "الباطنية، والقرامطة... والمزداكية، والتعليمية، والملحدة"؛ فالموقف العام عند مؤرخي الفرق والعقائد أن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٣٥ .

أَلَمَّ به قلقٌ ترك أثره جليًا واضحًا في سلوكه فيما بعد.

لقد كان الغزالي، دائمًا، يحاول أن يظل مجددًا للدين[١]. غير أن محاولاته في بعض منها، كانت لا تصمد ولا تقف أمام تلك التيارات المصطرعة اصطراعًا عنيفًا في المذاهب والعقائد[٢]، بشكل دعاه إلى الشك في العلم، وإلى قلق متزايد نتيجة خوفه مما يحدق به من أخطار؛ فكان يجهد مع شكوكه في العلم من ناحية القيمة والبرهان[٣]، مع استشعار حاد للخطر السياسي الذي كان يتهدده[٤]، كل ذلك دعاه إلى ترك الجاه والمال والشهرة والمكانة العلمية التي وصل إليها[٥]،فآثر الصدق والإخلاص وضحى بالمهم في سبيل الأهم فلاءم بين سلوكه وبين رأيه في الحياة الدنيا والآخرة[٦]. عندئذ، قرر ترك حياته المليئة بالصعاب، والزخارف، بعد أن نال شهرة واسعة[٧]، أهلته بشكل حقيقي أن يصبح المرجع الأكبر لفقهاء الشافعية في عصره.

يقول ياقوت الحموي: "نال من الدنيا إربه، ثم انقطع إلى العبادة؛ فحج بيت الله الحرام، وقصد الشام، وأقام ببيت المقدس مدة"[٨].

رحلة الغزالي: (٤٨٨هـ- ٤٩٨هـ).

وكان خروج الغزالي من بغداد في ذي القعدة سنة (٤٨٨هـ)[٩]؛ فأصبح زاهدًا[١٠] وقد ترك أخاه أحمد الغزالي مكانه للتدريس في النظامية ببغداد.

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ٢٧، ١٤٧- ١٤٨.

(٢) جواد: المرجع السابق ص٤-٦، ٣١-٣٢.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٧، ١٢٥-١٢٧.

(٤) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص١٠٩.

(٥) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٦) مزالي: محمد: مرجع السابق، ص ٧١٤- ٧١٨.

(٧) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص١٠٤.

(٨) ياقوت الحموي: معجم البلدان، مصدر سابق، ج٢ ص٥٦١.

(٩) ابن خلكان: وفيات الأعيان، مصدر سابق، ج١، ص١٠٢.

(١٠) المصدر نفسه: نفس الموضع.

ونرى، أن روح التصوف المفاجئ الذي اعترى حياة الغزالي[١] كان نتيجة حتمية لسلوك ما تلقاه عن صوفية سابقة[٢] لعبت دورًا حاسمًا في حياته فيما بعد؛ لأن أثر الإمام الفارمدي كان فيه واضحًا في سلوكه العام الفكري، وهو في بغداد، مما أورثه قلقًا.

فالغزالي، يروي لنا: "... ثم لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أحدقت بي من كل الجوانب، ولاحظت عملي، وأحسنها التدريس والتعليم، فإذا أنا مقبل على علوم غير مهمة، ولا نافعة في طريق الآخرة.. فلم أزل أتردد بين تجاذب الدنيا ودواعي الآخرة، قريبًا من تسعة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة.. ثم لما أحسست، بعجزي، وسقط بالكلية اختياري، أظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أريد في نفسي سفر الشام...... ففارقت بغداد.."[٣].

ولقد انتهت أزمته النفسية في ذي القعدة، ورحل من بغداد إلى الشام، فوصل دمشق في نفس العام[٤] أو (٤٨٩هـ)[٥].

ويبدو أن هناك أكثر من غموض في حياة الغزالي بعد تركه بغداد إلى دمشق؛ فالسبكي يذكر لنا أنه قصد الحج أولاً ثم ذهب إلى دمشق ولبث بها قليلاً، ثم سافر إلى القدس، وعاد إلى دمشق فاعتكف في جامعها[٦].

ويذكر ابن خلكان شيئًا يشبه ذلك[٧]، في حين يذكر لنا ياقوت الحموي أنه ذهب إلى الحج أولاً فدمشق، وقد أقام في القدس مدة[٨]، وابن الجوزي يزيد على ما ذكره ياقوت أن الغزالي بعد أن أقام في القدس عاد إلى دمشق[٩].

---

(١) ابن الجوزي: المنتظم، مصدر سابق، ج ٩، ص٣٢٥.
(٢) ابن الجوزي: المنتظم، مصدر سابق، ج ٩، ص٣٢٥.
(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٢٦ وما بعدها.
(٤) ابن العماد: شذرات الذهب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ج٣، ص٣٨٣، ٣٨٤.
(٥) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص١٠٤.
(٦) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ص ١٠٤- ١٠٥.
(٧) ابن خلكان: وفيات الأعيان، مصدر سابق، سنة ج١، ص١٠٢.
(٨) ياقوت الحموي: معجم البلدان، مصدر سابق، ج٣ ص ٥٦١.
(٩) ابن الجوزي: المنتظم، مصدر سابق، ج٩، ص٣٢٥.

وعليه، فهناك رأيان في رحلة الغزالي بين مؤرخيه، ورأي ثالث لبعض المستشرقين:

١- من بغداد- فالقدس- فمكة- فالمدينة المنورة- فالإسكندرية بمصر(١)، ثم عودته إلى بغداد.

٢- من بغداد- فمكة- فالمدينة المنورة- فدمشق- فالقدس- فدمشق- فالإسكندرية بمصر فعودته إلى بغداد.

٣- من بغداد- فمكة- فالمدينة المنورة- فدمشق- فالقدس- فبغداد(٢).

وقدر ما يهمنا الثبات على الأمكنة التي شملتها رحلة الغزالي، لا بدّ أيضًا من التحقق من الزمن الذي احتواها.

فالسبكي يراه قد قضى في رحلته عشر سنوات، بناءً على ما أرخه له عبد الغافر الفارسي -المعاصر للغزالي-(٣).

ويروي لنا ابن العربي أن الغزالي وصل بغداد عائدًا من رحلته في جمادى الآخر من سنة (٤٩٠هـ)، وعليه فتكون رحلة الغزالي سنتين كاملتين، قضاهما بين الحج ودمشق والقدس ثم عاد إلى بغداد؛ وهذا نفس ما ذهب إليه ابن العماد الحنبلي في شذراته(٤).

وبناء على الرأي الثاني، فَسَفْرَةُ الغزالي إلى مصر لا مكان لها في حياته، وهو خطأ وقع فيه هؤلاء المؤرخون، ربما عن غير قصد؛ ذلك لاعتمادهم الرواية من غير التفات إلى ما كتبه عبد الغافر الفارسي، ونقل عنه السبكي، الذي قرر زيارته لمصر، وان سفرته عشر سنوات؛ -وهو الأرجح عندي-؛ ذلك أن الغزالي في هذه الفترة كان غزيرًا في تأليفه؛ مما يجعلنا لا نقبل بحال أنه ألف هذه المادة الضخمة في سنتين، مع علمنا أن زيارته لمصر، كانت لأجل ملاقاة ابن تاشفين، وأهم ما يؤكد ذلك، ما يروى عنه في الأساطير الشعبية من حوادث وقعت له في الإسكندرية

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ٨ .

(٢) وهو ما ذهب إليه ياقوت الحموي.

(٣) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص ١٠٥.

(٤) ابن العماد: شذرات الذهب، مصدر سابق، ج٣ سنة ٤٨٨هـ.

بمصر، ذكرها السبكي وآخرون.

ومن هنا، ومما ذهب إليه السبكي في تحديد مدة عُزْلَةِ الغزالي؛ أي رحلته، يساعدنا على الثبات -في رأينا- على أن كانت زيارة الغزالي لمصر، والإسكندرية بوجه خاص وإقامته في منارتها، تكون أمرًا ممكنًا، وذلك بدليلين:

الأول: إعراض الغزالي عن إتمام السفر إلى المغرب؛ أي إلى ابن تاشفين لسماعه بخبر وفاته، وقد وصل إلى الإسكندرية(١).

الثاني: ما ذكره المؤرخون فيما أظهره الغزالي من رضاه عن يوسف بن تاشفين عندما أباح لنفسه التلقب بلقب إمارة المؤمنين(٢). وهذا يعني أنه في فتواه التي أرسلها إليه، تأكيد موقف الغزالي في سفرته إلى مصر، حيث أباح لابن تاشفين فتح بلاد المسلمين في الأندلس -زمن ملوك الطوائف- وضمها لسلطانه العادل(٣).

ومن هنا أرى أن الغزالي قد سلك في رحلته: من بغداد- الحج- المدينة المنورة- فدمشق- فالقدس- فدمشق ثانية، ثم سفرته إلى مصر.

ولعل هناك سببًا آخر دعا الغزالي للسفر إلى دمشق تاركًا القدس، ذلك لإحداق خطر الصليبيين فيها(٤)، ثم لاضطرابه الشديد منهم، ولرغبته في زيارة ابن تاشفين؛ فترك دمشق إلى مصر، وكانت الإسكندرية آخر ما وصل إليه في رحلته -لوفاة ابن تاشفين -كما مر بنا- وظل بها حتى ٤٩٧ هـ تقريبًا.

أما ما يراه البعض من أن سفره لمصر(٥) لا وجود له في حياة الغزالي، باعتبار أنه لم يذكره في "المنقذ من الضلال"، فهذا ما لا نذهب إليه، لأن "المنقذ" سيرة الغزالي الذاتية، ولا علاقة له بتسجيل أطر حياته المعيشية وظروفه التي مر بها، ولقد رأيناه يمر من بعضها مرور لطيف.

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص ١٠٥: وابن خلكان: مصدر سابق، ج١، ص ١٠٢.

(٢) انظر: ابن خلدون: كتاب العبر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١م، ج٣ ص، ١١٩.

(٣) عبد القادر الصحراوي: "جوانب من شخصية ابن تاشفين". (مجلة دعوة الحق المغربية) عدد ١٠/ السنة الثانية ١٩٥٩ ص ٥٤.

(٤) عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالي، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٧، ص ٢٤.

(٥) عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، دار المطبوعات، الكويت، ص٢٣٢ .

ثم إن محاولة ربط عدم سفره لمصر، بدليل أن الصليبيين احتلوا القدس سنة (٤٩١هـ)، ما يؤيد ما نذهب إليه في اضطرابه، وذهابه لمصر، تمامًا. أما أنه لم يذكر شيئًا عن هذا الاضطراب النفسي في كتبه، فهو لعدم ورود شيء عن الصليبيين فيها أيضًا[١].

وهذا ما يدعونا إلى نظر عميق في تحليل موقف الغزالي في أنه ظل مكافحًا من أجل الدين[٢]؛ فهو لم يكن إيجابيًا مع الصليبيين، كما كان إيجابيًا في قضية كفاحه الديني ضد المعتقدات الباطنية العامة؛ بحيث أوقعه موقفه الأول في قالب سلبي غير مرغوب فيه[٣]، والثاني في قالب عاطفي للحكام كما حدث له مع المستظهر بالله وابن تاشفين.

مؤلفات الغزالي:

اهتم الباحثون بمؤلفات الغزالي اهتمامًا بالغًا لقيمتها العلمية في العلوم الدينية وغير الدينية من الفلسفة.

وكان الغزالي كاتبًا فذًا، ويبدو أنه لم يترك الكتابة في حياته قبل أن يغادر بغداد للعزلة وأثنائها وبعدها. لذلك فإن له مؤلفات كثيرة في مختلف العلوم، وبعض هذه المؤلفات لم تظهر مثل (ياقوت التأويل في تفسير القرآن) في أربعين مجلدًا.

ذكرت المصادر العربية القديمة والحديثة مؤلفات الغزالي، وأكملُ بحثٍ صدرَ في هذا الصدد هو بحث الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (مؤلفات الغزالي).

ودرس المستشرقون أيضًا مؤلفات الغزالي وبدأت دراستهم في القرن التاسع عشر حين كتب ر. جوشه (R Gosche) بحثًا عن حياة الغزالي ومؤلفاته (الذي طبع

---

(١) زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، مطبوعات الشعب، القاهرة ١٩٢٥، ص ١٨.

(٢) راجع مقدمة د. صليبا وكامل عياد، للمنقذ، مرجع سابق، ص١٣.

(٣) زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، مرجع سابق، ص١٧- ١٨. ونص عبارة زكي مبارك هي: "بينما كان بطرس الناسك يقضي ليله ونهاره في إعداد الخطب وتحبير الرسائل، لحث أهل أوروبا على امتلاك أقطار المسلمين، كان الغزالي (حجة الإسلام) غارقًا في خلوته،.. لا يعرف ما يجب عليه من الدعوة إلى الجهاد!! ... ليس من الحكمة أن يكون الرجل الممتاز بعلمه صورة لعصره،... ومن الخطأ أن نقصر الأخلاق على سلوك المرء كفرد مستقل عن الحياة الاجتماعية، فلكل ظرف واجباته، ويتعسر وجود حالة لا تقضي فيها الأخلاق".

في برلين ١٨٥٨).

إن كثرة المؤلفات المنسوبة إلى الغزالي تجعل الباحثين مختلفي الآراء في صحة أو عدم نسبتها وعدم صحتها إلى الغزالي.

وقد ترجمت بعض هذه المؤلفات إلى لغات كثيرة في العالم في الشرق والغرب. وبجانب هذه الترجمات توجد كتب كثيرة عبارة عن دراسات في أفكار الغزالي، وفي مختلف الجوانب، ولا تزال الدراسات في مؤلفات هذا العبقري مستمرة إلى الآن.

القدماء ومؤلفات الغزالي:

لقد اهتم القدماء بمؤلفات الغزالي اهتمامًا بالغًا؛ مما يدل على مكانته بينهم، وقد سجلوا تلك المؤلفات في كتبهم، واقتصر أغلبهم على ذكر أسماء تلك المؤلفات، وقليلٌ منهم من اهتم ببيان تفاصيلها أو صحة نسبتها إلى الغزالي.

لقد ذكر القدماء مؤلفات الغزالي ولم يتفقوا على عدد المؤلفات التي تركها الغزالي، فكل واحد منهم ذكر عددًا معينًا، وأسماء مختلفة؛ مما جعل الباحثين المحدثين أمام دراسة صعبة.

ومن القدماء الذين ذكروا مؤلفات الغزالي: ابن خلكان والسبكي والواسطي والمرتضى والعيدروس وغيرهم، وتفصيل دراستهم كالآتي:

أولاً– أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (٦٠٨هـ- ٦٨١هـ) في كتابه (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان).

ذكر ابن خلكان أشهر مؤلفات الغزالي وعددها ستة عشر مؤلفًا هي:

١- الوسيط.

٢- البسيط.

٣- الوجيز.

٤- الخلاصة.

٥- إحياء علوم الدين.

٦- المستصفى.

٧- المنخول والمنتحل.

٨- تهافت الفلاسفة.

٩- محك النظر.

١٠- معيار العلم.

١١-مقاصد الفلاسفة.

١٢- المضنون به على غير أهله.

١٣- المقصد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى.

١٤-مشكاة الأنوار.

١٥- المنقذ من الضلال.

١٦- حقيقة القولين.

وذكر أن هناك كُتُبًا كثيرة للغزالي وكلها نافعة[١].

ثانيًا- أبو نصر عبد الوهاب بن عبد الكافي السبكي (٧٢٧هـ- ٧٧١هـ) في كتابه (طبقات الشافعية الكبرى) ذكر فيه ثمانية وخمسين مؤلفًا، ومن بينها ثلاثة عشر مؤلفًا قد ذكرها ابن خلكان.

والمؤلفات التي ذكرها ابن خلكان، ولم يذكرها السبكي ثلاثة وهي: المضنون به على غير أهله، والمقصد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى، وحقيقة القولين.

ويبدو أن كتاب الأسماء الحسنى هو نفس كتاب المقصد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى الذي ذكره ابن خلكان، كما أشار إلى ذلك الدكتور عبد الرحمن بدوي[٢]. وكذلك كتاب حقيقة القولين هو نفس كتاب بيان القولين[٣].

ومؤلفات الغزالي التي ذكرها السبكي هي:

١- الوسيط.

٢- البسيط.

٣- الوجيز.

٤- الخلاصة.

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان، مصدر سابق، جـ٤ ص٢١٨، ٢١٩.

(٢) عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، مرجع سابق، ١٣٥.

(٣) نفس المرجع: ص٢١٢، ٢٩٤.

٥- إحياء علوم الدين.

٦- الأربعين.

٧- الأسماء الحسنى.

٨- المستصفى في أصول الفقه.

٩- المنخول في أصول الفقه ألفه في حياة أستاذه إمام الحرمين.

١٠- بداية الهداية.

١١- المآخذ في الخلافيات.

١٢- تحصين المآخذ.

١٣- كيمياء السعادة بالفارسية.

١٤- المنقذ من الضلال.

١٥- اللباب المنتخل في الجدل.

١٦- شفاء العليل في بيان مسالك التعليل.

١٧- الاقتصاد في الاعتقاد.

١٨- معيار النظر.

١٩- محك النظر.

٢٠- بيان القولين للشافعي.

٢١- مشكاة الأنوار.

٢٢- المستظهري في الرد على الباطنية.

٢٣- تهافت الفلاسفة.

٢٤- المقاصد في بيان اعتقاد الأوائل (مقاصد الفلاسفة).

٢٥- إلجام العوام في علم الكلام.

٢٦- الغاية القصوى.

٢٧- جواهر القرآن.

٢٨- بيان فضائح الإباحية.

٢٩- غور الدور في المسألة السريجية وهو المختصر الأخير فيها رجع فيه عن مصنفه الأول فيها المسمى.

٣٠- بغاية الغور في دراية الدور.

٣١- كشف علوم الآخرة.

٣٢- الرسالة القدسية.

٣٣- الفتاوى.

٣٤- ميزان العلم.

٣٥- مواهم الباطنية في الرد عليهم.

٣٦- حقيقة الروح.

٣٧- كتاب أسرار معاملات الدين.

٣٨- عقيدة المصباح.

٣٩- النهج الأعلى.

٤٠- أخلاق الأنوار.

٤١- المعراج.

٤٢- حجة الحق.

٤٣- تنبيه الغافلين.

٤٤- المكنون في الأصول.

٤٥- رسالة الأقطاب.

٤٦- مسلم السلاطين.

٤٧- القانون الكلي.

٤٨- القربة إلى الله.

٤٩- معيار العلم.

٥٠- مفصل الخلاف في أصول القياس.

٥١- أسرار اتباع السنة.

٥٢- ميزان العمل.

٥٣-تلبيس إبليس.

٥٤- المبادئ والغايات.

٥٥- الأجوبة.

٥٦- كتاب عجائب صنع الله.

٥٧- رسالة الطير.

٥٨- الرد على من طغى(١).

ولاحظ السبكي أن كتاب المضنون موضوع ومدسوس على الغزالي، اعتمادًا على رأي ابن الصلاح القائل بأن المضنون منسوب إليه، معاذ الله أن يكون له؛ لأن الكتاب اشتمل على التصريح بقدم العالم ونفي العلم القديم بالجزئيات ونفي الصفات. وكل واحدة من هذه يكفر الغزالي قائلها، هو وأهل السنة أجمعون، وكيف يتصور أنه يقولها(٢).

وعقد السبكي فصلاً جمع فيه جميع ما وقع في كتاب الإحياء من الأحاديث التي لم يجد لها إسنادًا(٣).

ودراسة السبكي في تلك الأحاديث لا تدل على أنها موضوعة، وإنما تدل على اهتمام السبكي باستخراج أسانيد أحاديث الإحياء، لأن بعض تلك الأحاديث قد خرجها العلماء، ومنهم الحافظ عبد الرحيم بن الحسين العراقي (٧٢٥- ٨٠٦هـ) في كتابه (المغني عن حمل الأسفار في تخريج أحاديث الإحياء).

ثالثًا- الفقيه محمد بن الحسن بن عبد الله الحسيني الواسطي (٧١٧هـ- ٧٧٦ هـ) في كتابه الطبقات العلية في مناقب الشافعية(٤).

ذكر الواسطي ثمانية وثمانين كتابًا للغزالي، ويبدو أنه أكثر ذكرًا لكتب الغزالي من القدماء. وافق الواسطي رواية السبكي في سبعة وأربعين كتابًا، ولم يذكر منها إلا اثني عشر كتابًا من رواية السبكي وهي:

١- معيار النظر. ٢- الرسالة القدسية. ٣- حقيقة الروح.

٤- عقيدة المصباح. ٥- المنهج الأعلى. ٦- المكنون في الأصول.

٧- رسالة الأقطاب. ٨- مسلم السلاطين. ٩- القانون الكلي.

---

(١) السبكيّ: طبقات الشافعية، مصدر سابق، جـ٦ ص٢٢٤ حتى ص٢٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ص٢٥٧.

(٣) المصدر نفسه: ص٢٨٧ حتى ص٣٨٩.

(٤) بدوي: مؤلفات الغزالي، مرجع سابق، ص٤٧١.

١٠- أسرار اتباع السنة. ١١- رسالة الطير.
١٢- الرد على من طغى.

ومؤلفات الغزالي التي ذكرها الواسطي ولم يذكرها السبكي هي:

١- الصراط المستقيم. ٢- منهاج العابدين.
٣- مدارك العقول. ٤- أساس القياس.
٥- كتاب في مسألة كل مجتهد نصيب.
٦- بدائع صنع الله. ٧- المبين عن دقائق علوم الدين.
٨- كتاب التوحيد. ٩- الكنز والعدة والأنيس في الوحدة.
١٠- التفرقة بين الإيمان والزندقة.
١١- قانون.
١٢- يسر العلمين وكشف ما في الدارين. ١٣- حلى الأولياء.
١٤- قانون التأويل.
١٥- الوسائل إلى علم الوسائل.
١٦- الإملاء.
١٧- مراقي الزلف. ١٨- خصائص المقربين.
١٩- النصوح في المواعظ. ٢٠- نصائح السلاطين.
٢١- منطق الطير.
٢٢- الإشراف على مطالع الإنصاف. ٢٣- المسائل البغدادية.
٢٤- لباب النظر. ٢٥- المسترشدي.
٢٦- قواصم الباطنية.
٢٧- إفحام أهل البدع. ٢٨- الجداول المرقومة.
٢٩- التعليق الكبير. ٣٠- قتل المسلم بالذمي.
٣١- المآخذ. ٣٢- خزائن الدين.
٣٣- الأجوبة المسكتة. ٣٤- رسالة في المنطق.
٣٥- آلة المعارف الإنسانية. ٣٦- الإنصاف.
٣٧- لباب إحياء علوم الدين. ٣٨- جواب مسائل متفرقة.

٣٩ - مآخذ الأدلة. ٤٠ - مسائل الخلاف.
٤١ - تعليق الأصول. ٤٢ - نهاية الوصول.
٤٣ - تهذيب الأصول. ٤٤ - كتاب المفردات.
٤٥ - الاختصار. ٤٦ - النفخ والتسوية.
٤٧ - الفتاوى في المذهب. ٤٨ - مراسيم الإسلام.
٤٩ - الرسالة اللدنية. ٥٠ - وسائل الحاجات.
٥١ - التعليق. ٥٢ - خلاصة المختصر[١].

رابعًا—العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي (المرتضى) في كتابه: إتحاف السادة المتقين في شرح إحياء علوم الدين ألفه في سنة ١١٩٣هـ.

ذكر المرتضى ثمانين كتابًا للغزالي وذكر بعض كتب موضوعة عليه. وكانت دراسته في مؤلفات الغزالي تتميز بشرح بعض هذه الكتب وذكر الذين شرحوها أو اختصروها وذكر أن منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين آخر تأليف الغزالي[٢].

ذكر المرتضى معظم مؤلفات الغزالي التي ذكرها السبكي إلا كتبًا قليلة منها:

١ - محك النظر. ٢ - الغاية القصوى.
٣ - أخلاق الأنوار. ٤ - مفصل الخلاف في أصول القياس.

ومؤلفات الغزالي التي ذكرها المرتضى ولم يذكرها السبكي هي:

١ - أسرار الحروف. ٢ - أيها الولد. ٣ - بدائع الصنيع.
٤ - التعليق في فروع المذهب. ٥ - تفسير القرآن العظيم.
٦ - التفرقة بين الإيمان والزندقة. ٧ - السر المصون.
٨ - شرح دائرة علي بن طالب المسماة نخبة الأسماء.
٩ - عنقود المختصر. ١٠ - فاتحة العلوم.
١١ - فضائح الإباحية. ١٢ - الفكرة والعبرة.

---

(١) بدوي: مؤلفات الغزالي، مرجع سابق، ص٤٧١- ٤٧٤.
(٢) المرتضى: إتحاف السادة المتقين في شرح إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١م، جـ١ ص٤٣.

١٣- فواتح السور. ١٤- الفرق بين الصالح وغير الصالح.
١٥- قانون الرسول. ١٦- القسطاس المستقيم.
١٧- منهاج العابدين. ١٨- نصيحة الملوك.
١٩- ياقوت التأويل في تفسير التنـــزيل.
٢٠- القول الجميل في الرد على من غير الإنجيل.

وذكر المرتضى أن هناك كتبًا وضعت على الغزالي منها:
١- السر المكتوم في أسرار النجوم. ٢- تحسين الظنون.
٣- النفخ والتسوية. ٤- المضنون به على غير أهله.

اعتمد في ذلك على رأي ابن الصلاح وصاحب المسامرة وصاحب تحفة الإرشاد[1].

خامسًا- العلامة السيد عبد القادر ابن شيخ ابن عبد الله العيدروس العلوي المتوفى سنة ١٠٣٨هـــ في كتابه (تعريف الأحياء بفضال الإحياء) المطبوع بهامش إحياء علوم الدين وإتحاف السادة.

ذكر العلامة العيدروس خمسين كتابًا للغزالي وأشار إلى أن هناك كتبًا أخرى غير التي ذكرها. ومؤلفات الغزالي التي ذكرها العيدروسي قد ذكرها ابن خلكان والسبكي والواسطي والمرتضى.

وغير هؤلاء الباحثين القدماء كثيرون منهم: الجامي المتوفى سنة ٨٩٨هـــ/ ١٤٩٢م، وابن شهبة المتوفى سنة ٨٥١هـــ، والعيني المتوفى سنة ٨٥٥هـــ/ ١٤٥١م. والصفدي المتوفى سنة ٩٦٤هـــ/ ١٣٦٣م، وابن الملقن المتوفى سنة ٨٠٤هـــ/ ١٤٠١م وغيرهم. ولكن الباحثين القدماء الذين ذكرهم الباحث هم أكثرهم رواية لمؤلفات الغزالي.

ومن الباحثين المعاصرين في العالم العربي والإسلامي الذين لهم اهتمام بمؤلفات الغزالي هم:

١- الدكتور مصطفى غالب في كتابه: "الغزالي" ذكر فيه أربعة وخمسين مؤلفًا للغزالي اثنان وأربعون منها مطبوعة والباقية مخطوطة.

---

(١) المصدر نفسه: ج١، ص٤٤.

قسم المؤلف مؤلفات الغزالي إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: أ- التصوف

١- الآداب الصوفية. ٢- الأدب في الدين.

٣- الأربعين في أصول الدين. ٤- الإملاء عن إشكال الإحياء.

٥- إحياء علوم الدين. ٦- أيها الولد.

٧- بداية الهداية وتهذيب النفوس بالآداب الشرعية.

٨- جواهر القرآن ودرره. ٩- الحكمة في مخلوقات الله.

١٠- خلاصة التصانيف. ١١- الدرة الفاخرة.

١٢- الرسالة اللدنية. ١٣- الرسالة الوعظية.

١٤- فاتحة العلوم. ١٥- القواعد العشرة.

١٦- الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين.

١٧- المرشد الأمين إلى موعظة المؤمنين. ١٨- مشكاة الأنوار.

١٩- مكاشفة القلوب إلى حضرة علام الغيوب.

٢٠- منهاج العابدين إلى الجنة. ٢١- ميزان العمل.

ب- العقائد:

٢٢- الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية.٢٣- الاقتصاد في الاعتقاد.

٢٤- إلجام العوام عن علم الكلام.

٢٥- الرسالة القدسية في قواعد العقائد. ٢٦- عقيدة أهل السنة.

٢٧- فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية.

٢٨- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. ٢٩- القسطاس المستقيم.

٣٠-كيمياء السعادة. ٣١- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى.

جـ- الفقه والأصول:

٣٢- أسرار الحج. ٣٣- المستصفى في علم الأصول.

٣٤- الوجيز في الفروع.

د- المنطق والفلسفة:

٣٥- تهافت الفلاسفة. ٣٦- رسالة الطير.

٣٧-محك النظر في المنطق. ٣٨- مشكاة الأنوار.

٣٩- معارج القدس في مدارج معرفة النفس.

٤٠- معيار العلم في المنطق. ٤١- مقاصد الفلاسفة.

٤٢- المنقذ من الضلال.

والمؤلف في هذه الدراسة ذكر أماكن مخطوطات مؤلفات الإمام الغزالي وسنوات طبعها وأماكنها. ولم يبين ما إذا كانت هذه الكتب كلها صحيحة نسبتها إلى الغزالي أو لا فلم يذكر المنحولة منها وغير المنحولة أو المشكوكة[1].

٢- الدكتور أحمد الشرباصي في كتابه "الغزالي والتصوف الإسلامي" ولاحظ في دراسته أن ضخامة عدد مؤلفات الغزالي ترجع إلى أسباب كثيرة منها:

(١) إن بعض الباحثين في مؤلفات الغزالي لم يفرقوا بين الكبيرة والصغيرة، وقد جعل بعضهم فصلاً من فصول كتابه كتابًا، أو قسمًا من أقسامه كتابًا مستقلاً.

(٢) وجود مؤلفات لها أسماء كثيرة فظن بعض الباحثين أن كل اسم من تلك الأسماء كتابًا مستقلاً جديدًا.

(٣) إن الملقبين بالغزالي كثيرون وتشابهت أسماؤهم وأسماء آبائهم وأجدادهم وهم من أسرة واحدة وكلهم علماء ولهم مؤلفات.

وقد التبست الأمور بين الباحثين فظنوا أنها لحجة الإسلام ومثال ذلك كتاب التوحيد والذخيرة في علم البصيرة وسر الأسرار في كشف الأنوار وغيرها. هذه المؤلفات نسبت إلى حجة الإسلام ولكنها من كتب شقيقه.

(٤) حاول بعض العلماء اختصار بعض مؤلفات الغزالي والآخرون حاولوا شرحها أو تعليقها، وجاء غيرهم ونسبوا هذه المختصرات وتلك الشروح والتعليقات إلى الغزالي.

وذكر المؤلف ثمانية وخمسين كتابًا التي تأكد منها أنها للغزالي. وذكر اثنين وأربعين كتابًا شك في صحة نسبتها إليه.

(١) د. مصطفى غالب: الغزالي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٩٨م، ص٢٨- ٣٦.

وكل هذه الكتب التي ذكرها الشرباصي في كتابه ذكرها الدكتور عبد الرحمن بدوي في "مؤلفات الغزالي" وكان الشرباصي يعتمد في دراسته على هذا الكتاب[1].

٣-الدكتور سليمان دنيا

حقق بعض مؤلفات الغزالي منها: مقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة، ومعيار العلم، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

وذهب إلى أن كتاب المضنون به على غير أهله، وكتاب معارج القدس من مؤلفات الغزالي التي صحت نسبتها إليه، لأنه وضع آراءه في الحقيقة في كتبه التي ضن بها على الجمهور.

وبعد دراسة في مؤلفات الغزالي لاحظ فيها أمورًا وهي:

١ - إن مؤلفات الغزالي تدور كلها حول موضوع واحد.

٢- التكرار في النص والصياغة مما يجعل القارئ عند قراءة الكتاب يعرف مباشرة أنه للغزالي.

٣- الإكثار من الشواهد الدينية ومحاولة رد كل البحوث إلى أصل ديني.

٤- الإحالة، فإن الغزالي كان يشير إلى مؤلفاته في مؤلفات أخرى إذا صادف مناسبة في أي موضوع من الموضوعات تشبه ما قد كتبه.

٥- ضعف الأسلوب لأنه كتب بعض مؤلفاته في أوقات لا تصلح فيها للكتابة فلا وقت له لإعادة قراءتها.

مؤلفات الغزالي التي ذكرها في دراسته هي المؤلفات التي قد ذكرها السبكي في الطبقات[2].

٤-الدكتور عبد الرحمن بدوي

درس في مؤلفات الغزالي دراسة واسعة وكتب نتائج دراسته في كتابه (مؤلفات الغزالي).

ويبدو أن الكتاب أوفى ما ظهر حتى الآن في الدراسة والبحث عن مؤلفات

---

(١) د. سليمان دنيا: الحقيقة عند الغزالي، دار المعارف، ط٤، ١٩٦٥، ص .

(٢) د. أحمد الشرباصي: الغزالي والتصوف الإسلامي، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٥م، ص١٣٨.

الغزالي من حيث حصر عددها والبحث عن صحة نسبتها إلى الغزالي والإشارة إلى نسخها الخطية، وأماكنها في مكتبات العالم وطبعاتها وشروحها وترجماتها إلى لغات العالم وذكر شراحها ومختصريها والناقدين لها.

وفاة الغزالي (٥٠٥هـ):

لقد عاد الغزالي إلى بغداد من مصر، ولم يمكث بها طويلاً؛ حيث واصل رحلته إلى طوس[١]، وهناك لم يلبث أن استجاب إلى رأي الوزير فخر الملك للتدريس في نظامية نيسابور[٢]، مُكْرَهًا.

فكانت مدة قصيرة أيضًا [٣] في ذي القعدة من سنة (٤٩٩هـ)، حتى إذا تحققت سنة (٥٠٣هـ)، وقد سقط فخر الملك ذبيحًا بيد الباطنية، أسرع الغزالي إلى طوس ثانية، وسكن في الطابران منها، متخذًا بجوار بيته مدرسة للعلوم الدينية[٤]، ذكر السبكي أنها اختصت بالفقهاء[٥]، مع رباط[٦] أو خانقاه[٧] للصوفية، بعد أن قال لنفسه: يجب أن أُطَلِّقَ الدنيا بأسرها، فأقبل على علوم الآخرة - وهي القرآن والحديث- متأثرًا بمصرع صديقه الوزير فخر الملك، الذي كان يذكر له أنه يتمنى أن يلجأ إلى حياة لا همّ فيها إلا العبادة[٨] ومجالسة أهل القلوب[٩] فكان له ما أراد!

وكانت وفاته في يوم الاثنين ١٤ جماد الآخر سنة ٥٠٥هـ[١٠] المصادف

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان، مصدر سابق، ج١، ص١٠٢.
(٢) ابن الجوزي: المنتظم، مصدر سابق، ج٩ ، ص٣٢٥.
(٣) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص١٠٦.
(٤) ابن الجوزي: المنتظم، مصدر سابق، ج٩، ص٣٢٥.
(٥) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص ١٠٦.
(٦) ابن الجوزي: المنتظم، مصدر سابق، ج٩، ص٣٢٥.
(٧) الخانقاه: مكان يتعبد فيه الصوفية وينقطعون عن شواغل الدنيا، ابن خلكان: وفيات الأعيان، مصدر سابق، ج١، ص١٠٢.
(٨) ياقوت: معجم البلدان، مصدر سابق، ج٣ ص٥٦١.
(٩) ابن خلكان: وفيات الأعيان، مصدر سابق، ج١، ص١٠٢.
(١٠) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج ٤ ص ١٠٦.

كانون الثاني / يناير من عام ١١١١م [١].

ودفن في مقبرة الطابران بطوس[٢]، وظل قبره بها مزارًا[٣]، ولقد زاره ابن السمعاني[٤].



(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٨.
(٢) ياقوت: معجم البلدان، مصدر سابق، ج٣ ص٥٦١.
(٣) السبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج٤ ص ١٠٦.
(٤) الزبيدي: إتحاف السادة المتقين، مصدر سابق، ج١ فصل ٧.

الفصل الثالث / منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي

عاش الغزالي في عصر اختلاف الخلق في الأديان والملل واختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق. وادعى كل واحد منهم أن الحق في جانبه، وأن فريقه هو الصحيح والناجي والمخالف عنه في خطأ وضلال.

بجانب هذه الظروف المتناقضة في الآراء من المذاهب الدينية والفكرية لاحظ الغزالي في مجتمعه أولاد اليهود والنصارى وأبناء المسلمين فرآهم نشؤوا في نشوء أدان آبائهم.

هذه الأمور التي حدثت حول الغزالي ترجع إلى التقليد فأتباع المذاهب قلدوا أئمتهم من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، وكذلك من الباطنية الصوفية فكلهم مقلدون لأئمتهم تقليدًا أعمى.

فأولاد اليهود نشؤوا على التهود، وأولاد النصارى نشؤوا على التنصر، وأبناء المسلمين نشؤوا على الإسلام.

أمام هذه الظواهر التقليدية تحرك باطن الغزالي للبحث عن الحقيقة في الفطرة الأصلية والعقائد الموروثة والتمييز بين الحق والباطل في هذه الأمور.

من هنا بدأت ثورة الغزالي الفكرية على الآراء القديمة البالية والأساطير والخرافات التي تسللت إلى المعتقدات الشعبية التي تجرد الإنسان من كل قدرة على التفكير والفهم والابتكار.

وهذا يدل على أن الغزالي كان مفكرًا عظيمًا متميزًا بأفكار فلسفية عميقة ناضجة وكانت بداية أفكاره الفلسفية الشك المنهجي.

الفلسفة في حقيقتها ليست إلا دعوة مفتوحة لممارسة حرية التفكير ورفع القيود عن العقول والإنسان.

بحث الغزالي عن الحقيقة بعد الشك وانحلت عنه رابطة التقليد وانكسرت عليه العقائد الموروثة. وكان يعتبر ظروف عصره التي سادت فيها التقاليد بحرًا عميقًا غرق فيه الأكثرون وما نجا منه إلا الأقلون، لقد اقتحم الغزالي هذا البحر وخاض غمرته وتوغل في كل مظلمة، وتحجم على كل مشكلة، واقتحم كل ورطة، وتفحص عن عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار كل طائفة بحثًا عن حقائق أمورهم.

وليس الأمر اقتصر على ذلك كان يبحث عن المنهج؛ فاختبر مناهج الباحثين

عن الحقيقة من المتكلمين والفلاسفة والباطنية والصوفية. واختبر أيضًا وسائل المعرفة الموجودة في الإنسان من الحواس والعقل والقلب، ووضع لبحثه ودراسته قواعد يقينية التي سار عليها في بحثه، وجد واجتهد بعد ذلك في البحث، وأنفق عمره في سبيل البحث عن الحقيقة، والوصول إلى اليقين. ولقي متاعب وموانع كثيرة في ذلك، ولكنه نجح في بحثه ووصل إلى الحقيقة.

فكان الغزالي بهذا العمل الجد في البحث والدراسة مثالاً ندر وجوده في تاريخ المفكرين. لقد رسم للباحثين منهجًا بمناهجه الفلسفية والصوفية وقواعده اليقينية وعزمه القوي وصبره وحبه في البحث والدراسة حتى النهاية.

ويبدو أن هناك أمورًا دعت الغزالي إلى البحث عن الحقيقة منها:

أولاً: طبيعة الغزالي الفطرية:

كانت للغزالي طبيعة نفسية قوية دفعته إلى الرغبة والحب في الاطلاع والبحث. وقد جعلت الغزالي هذه الطبيعة منطلقًا ونشيطًا بالغًا في الحياة العلمية والعملية بعقله المتفتح وصدره المنشرح.

وكان يرفض التقليد والتقيد بتيارات المذاهب الفكرية التي وجدت في عصره واختار البحث الحر لنفسه، وحث غيره من الباحثين للسير معه بمنهجه، وطلب منهم عدم الالتفات إلى المذاهب، وأن يكون طلب الحقيقة بطريق النظر[(١)].

هذه الطبيعة البحاثة المطلعة ليست مكتسبة، بل كانت غريزة وفطرة في نفس الغزالي. لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبه، وديدنه من أول أمره، وريعان عمره غريزة وفطرة من الله تعالى وضعتا في جبلته لا باختياره وحيلته حتى انحلت عنه رابطة التقليد وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد شره الصبا[(٢)]. وكان هذا الأمر قبل بلوغ العشرين ولم يضعف لحظة حتى وصل إلى الخمسين من عمره وظل الغزالي باحثًا ودارسًا حتى انتقل إلى رحمة الله تعالى[(٣)].

(١) الغزالي: ميزان العمل، دار الفكر، بيروت، ص٩٧.
(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ٢٤.
(٣) المصدر نفسه: نفس الصفحة. والسبكي: طبقات الشافعية، مصدر سابق، جـ٦ ص٢٠٠.

ثانيًا: مؤهلات الغزالي.

إن وجود الطبيعة المحبة للاطلاع والبحث تحتاج إلى ثقافة واسعة[١] وأفكار ناضجة عميقة التي تؤهل الباحث لمباشرة أبحاثه ودراساته لاستخلاص الحقائق المطلوبة من بين المذاهب الفكرية والدينية.

فكانت ثقافة الغزالي الواسعة قد أهلته ليكون باحثًا ناجحًا في البحث عن الحقيقة؛ فقد كان الغزالي دائرة معارف عصره، ورجلاً متعطشًا إلى معرفة كل شيء، ونهمًا إلى جميع فروع المعرفة، وكان متميزًا بتحليل نفسي دقيق، وبيان فلسفي عميق يندر أن يوجد في أي أدب من آداب العالم قديمه وحديثه ما يقاربه في اللطافة والدقة والغزارة[٢].

فمثل هذه الشخصية العظيمة التي قد مارست التفكير على مستوى رفيع، وتعمقت القضايا الفكرية الرئيسية بالمناهج العلمية السليمة البعيدة عن أي تقيد وارتباط لا بدّ أن تبحث عن الحقائق وسط الأفكار المتناقضة، وأن تضع لنفسها منهاج وقواعد يقينية توصلها إلى الحقيقة واليقين[٣].

ثالثًا: الإمام عبد الملك بن عبد الله الجويني:

الملقب في عصره بإمام الحرمين المشهور بثقافته الدينية والفلسفية الواسعة العميقة والمتمتع بالنفس الصوفية الشفافة الرفيعة[٤] لقد جلس الغزالي بنظامية نيسابور وتتلمذ على الجويني في مدة ليست بالقصيرة، وقد تأثر بأستاذه، فخاض في العلوم كلها، وأنـــزل جميع الطرق منـــزلة البحث والتمحيص، ثم خرج من كل ذلك بأن التصوف هو العلم الموصل إلى الحقيقة وأنه لا طائل في الفلسفة، أو الكلام. وكانت النهضة التي نهضها الغزالي بالعلوم الإسلامية ترجع في أصلها إلى

---

(١) د. محمد إبراهيم الفيومي: الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط١، ١٩٧٦م، ص١٠٤.

(٢) د. عثمان أمين، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٠م، ص٢٧٦.

(٣) د. محمد إبراهيم الفيومي: الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، مرجع سابق، ص١٠٥.

(٤) د. فوقية حسين: الجويني إمام الحرمين، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٠م، ص٥٥.

أستاذه الإمام الجويني[١].

رابعًا: طابع عصر الغزالي الديني والفكري والسياسي:

صور الغزالي عصره الذي كان يعيش فيه ووصفه بأنه عصر اختلاف الخلق في الأديان والملل عصر اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الخلق وتباين الطرق[٢] فهو عصر مزدحم بمشكلاته الدينية والفكرية من المذاهب الفقهية والفرق الكلامية والباطنية والفلاسفة الصوفية.

وكانت تعاليم هذه المذاهب والفرق قائمة على التقاليد وكانت تمثل مشكلة كبيرة لعصره. لهذا كان الغزالي يرى أنه عليه أن يقوم بالأعمال وأن يواجه هذه المشكلة بكل ما لديه من الأسلحة لتمييز الحق عن الباطل[٣].

ومن ناحية أخرى أن أفكار وتعاليم هذه المذاهب والفرق قد أدت إلى تدرج الأفكار المشكلة في الدين؛ فكان طبيعيًا أن يقوم الغزالي بدوره الإيجابي بالبحث عن الحقيقة.

وكانت الحياة السياسية في عصره غير مرضية فليست هناك في العالم الإسلامي وحدة سياسة بل تمزق وتفرق إلى دول حاربت بعضها بعضًا وقامت حركات سياسية تحاول القضاء عليها وعلى الإسلام. وقد استولى الصليبيون على القدس وطمعهم واضح، وإن هذه الأمور كانت كفيلة لأن توقظ عقول العلماء والمفكرين ليقدموا حلاً مناسبًا لمشكلات عصرهم[٤].

خطوات البحث عن المعرفة:

لكل بحث من الأبحاث خطوات منها:

١- الشك المنهجي. ٢- التحرر من التقليد.

٣- القواعد المنهجية. ٤- الوسائل. ٥- التأمل.

---

(١) المرجع نفسه: ص٢٢٤.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٤.

(٣) د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٩٧م، ص٦٧.

(٤) المرجع نفسه، ص٧٦.

الخطوة الأولى: الشك المنهجي:

شك الغزالي في الآراء والأفكار والتعاليم الموجودة في عصره لأنها قائمة على التقاليد والتعصب بالمذاهب والطوائف. وقد أدت هذه الظروف إلى الكراهية والعداوة بين المسلمين من أتباع تلك المذاهب والطوائف. وهذا خطر كبير على الأمة الإسلامية في دينهم ودنياهم.

رأى الغزالي بوضوح أن الخلق في خطر ومحنة لأن ظروفهم التي كانت تحيط بهم من الدينية والفكرية مؤسسة على التقاليد.

لذلك كانت الحقيقة بعيدة عنهم فلم يروها ولم يهتدوا إليها وبقوا في العمى والضلال.

ورأى الغزالي بعد دراسة وبحث أن الخروج من هذا العمى والضلال لا يكون إلا بالوصول إلى الحقيقة والوصول إليها لا يكون ممكنًا إلا بالنظر والتفكير والتأمل بالبحث والدراسة. وهذه الأمور لا بدّ وأن يتقدمها الشك لأن الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال[(١)]. والشك الذي أراده الغزالي هو شك منهجي لأنه مجرد وسيلة إلى الحقيقة، وهو بهذا الغرض يكون مؤقتًا وإداريًا لأن الباحث أفرض على نفسه الشك بإرادته[(٢)] لهذا يكون الشك أمرًا ضروريًا في أثناء التطور العقلي وذلك لأن الشك فقط هو الذي يجعل الوصول إلى الحقيقة ممكنًا[(٣)] والبحث ناجحًا.

فشك العالم منهجي بحيث إنه وسيلة مفيدة للوصول إلى اليقين، والطريقة المثلى للوصول إليه تكون في الشك.

وهذا الشك المنهجي في حقيقته هو اعتراف بالحقيقة ولذلك رأى الغزالي أن الباحث لا بدّ له من الإيمان بوجود الحقيقة؛ لأنه بالإيمان تكون الإرادة والرغبة والقوة، وبه يقوم الباحث بالعمل وبه يكون الوصول ممكنًا. لذلك قال الغزالي: المانع من الوصول عدم السلوك والمانع من السلوك عدم الإرادة والمانع من الإرادة

---

(١) الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص٩٨.

(٢) د. نازلي، إسماعيل حسين: الفلسفة الحديثة، مكتبة الحرية، القاهرة، ١٩٧٩م، ص١١٦.

(٣) د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي، مرجع سابق، ص٦٥-٦٦.

عدم الإيمان .... إلخ[١]. فبإيمان الغزالي بوجود الحقيقة قام بالبحث عنها بجد واجتهاد حتى وصل إليها[٢].

الخطوة الثانية: التحرر من التقليد:

بعد أن شك الغزالي في الآراء البالية والأساطير والخرافات التي كانت تسيطر على عقول الناس بنظرة فاحصة، ودرسها دراسة واعية؛ وجدها مبنية على أُسس غير سليمة هي التقاليد؛ فحرر نفسه من تقييدها والارتباط بها بقوله فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات. فقلت في نفسي إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي[٣].

وجد الغزالي أن التقليد يضر الإنسان ويهلكه لذلك لا بدّ من التخلص منه، وعلى الباحث أن يعتمد على بصيرته في خطواته.

لذلك قال الغزالي: فاعلم يا أخي متى كنت ذاهبًا إلى تَعَرُّفِ الحقَ بالرجالِ من غير أن تَتَّكِلَ على بصيرتك فقد ضَلَّ سعيُك[٤] ثم انظر ببصرك.. فَمَنْ عَوَّلَ على التقليد هلك هلاكًا مطلقًا[٥].

لذلك رأى أن النجاةَ والخلاصَ من هذا الهلاكِ هو التحرر عن قيود التقليد والارتباط به. وعلى هذا قال: (اطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعمى تُقَلِّدُ قائدًا يرشدك إلى طريقٍ، وحواليك ألفٌ مثلُ قائدِك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل. وستعلم في عاقبة أمرك ظُلْمَ قائدِك فلا خلاص إلا في الاستقلال)[٦].

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، جـ٣ ص٧٢.
(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٧٥.
(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٦.
(٤) الغزالي: القصور العوالي، مصدر سابق، جـ٣ ص١٧٣، ص١٧٤.
(٥) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
(٦) الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص٩٧.

ومن شرط الباحث عند الغزالي ألا ينتمي إلى مذهب معين أصلاً[١].

لأن الانتماء إلى أي مذهب يورث التعصب وإذا غلب على الباحث هذا التعصب ولم يبق في نفسه متسع لغيره صار ذلك قيدًا له وحجابًا فلا يصل إلى الحقيقة[٢].

الخطوة الثالثة: القواعد المنهجية:

وضع الغزالي قواعد منهجية لبحثه عن الحقيقة وتنقسم هذه القواعد إلى قسمين: الأول نظري والثاني عملي أو سلوكي.

وضع الغزالي قواعده المنهجية في مؤلفات كثيرة. فالنظرية وضعها في معيار العلم ومحك النظر والمنقذ من الضلال. والعلمية وضعها في كتبه الصوفية من الإحياء وميزان العمل وغيرهما.

والقواعد النظرية التي وضعها الغزالي وهي:

القاعدة الأولى: قاعدة البداهة واليقين:

وفيها قال الغزالي: (إن العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا لم يورث ذلك شكًا وإنكارًا. فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل لا بل الثلاثة أكبر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانًا وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه. فأما الشك فيما علمته فلا ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع. من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني)[٣].

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، جـ٣ ص٧٢.

(٢) المصدر السابق، نفس الجزء نفس الصفحة.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٤٩.

القاعدة الثانية: قاعدة المراجعة:

وتدعو هذه القاعدة إلى التأكد كل التأكيد من أن الباحث لم يغفل أي جانب من جوانب القضية التي يريد أن يحلها. ويكون على يقين لا سهو فيه ولا غلط ولا التباس فيكون آمنًا مطمئنًا قاطعًا لا يتصور أن يغير فيه رأيه بعد تيقنه ولا أن يطلع على دليل غاب عنه فيغير به اعتقاده فقال الغزالي: أن تتيقن وتقطع به وينضاف إليه قطع ثان؛ وهو أن يقطع بأن قطعه به صحيح ويتيقن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا التباس، ولا يجوز الغلط لا في تيقنه بالقضية، ولا في تيقنه الثاني بصحة يقينه ... إلخ[١].

القاعدة الثالثة: قاعدة عدم التسرع:

وتدعو هذه القاعدة إلى اجتناب التسرع في اتخاذ حكم في أية قضية من القضايا لأن الخطأ إنما يكون في التسرع.

إذا حدث خطأ في الحُكم فلا بدّ من إعادة النظر في القضية في مظان الأخطاء والمثارات. قال الغزالي: وأكثر الغلط يكون في المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية ولا تكون أولية، بل ربما تكون محمودة مشهورة أو وهمية ...إلخ[٢].

القاعدة الرابعة: قاعدة عدم التناقض:

وتدعو هذه القاعدة إلى معرفة سبب وقوع التناقض فقال الغزالي: فالتناقض في البراهين الجامعة للشروط التي ذكرناها محال. فإن رأيتها متناقضة فاعلم أن أحدهما، أو كلاهما لم تتحقق فيه الشروط المذكورة؛ فتفقد مظان الغلط والمثارات.. إلخ[٣].

القاعدة الخامسة: قاعدة الثقة:

وهي تدعو إلى ثقة كاملة من الحكم وتيقنه فلا تردد فيه للدفاع عنه مهما بلغ المعارض من الدرجات العالية. لأن العقل يستطيع الوصول إلى اليقين ما دام على فطرته السليمة[٤].

---

(١) الغزالي: محك النظر، دار المعرفة، بيروت، ص٢٥.

(٢) الغزالي: معيار العلم، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١، ص٢٤٦.

(٣) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٤) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

ومن القواعد العلمية التي وضعها الغزالي:

الأولى: النية الصادقة الواقعة من غير التواء.

الثانية: العمل لله من غير شريك ولا اشتراك.

الثالثة: موافقة الحق بالاتفاق ومخالفة النفس بالصبر على الفراق والمشاق وترك الهوى وجفاء الملاذ والمكان والخلافة.

الرابعة: العمل بالاتباع لا الابتداع.

الخامسة: الهمة العليا المجردة عن تسويف مفسد.

السادسة: العجز والذلة لا بمعنى الكسل في الطاعة وترك الجهاد بل عجزك عن كل فعل إلا بقدرة الحق الجواد وأن ترى الخلق بعين التوقير والاحترام؛ فإن بعضهم وسائط بعض إجلالاً لحضرة ذي الجلال والإكرام.

السابعة: الخوف والرجاء معنى وعدم الاطمئنان بجلال الإحسان عند العيان.

الثامنة: دوام الورد إما في حق الحق أو في حق العباد.

التاسعة: المداومة على المراقبة ولا يغيب عن الله سبحانه وتعالى طرفة عين.

العاشرة: علم ما يجب الاشتغال به ظاهرًا وباطنًا لأن من ظن أنه استغنى عن الطاعة فهو مفلس[1].

الخطوة الرابعة: الوسائل:

وسائل الإدراك عند الغزالي هي الحواس والعقل والقلب، وقد اختبرها الغزالي كما ذكر ذلك في المنقذ من الضلال. وهذه الوسائل الثلاث لها حدود تقف عندها ولا تتجاوزها؛ فلكل واحدة منها مجال خاص بها، والوصول إلى اليقين بها ممكن.

مثال ذلك في الحسيات الملح أبيض والقمر مستدير والشمس مستديرة. وهذه الأمور واضحة وإذا تطرق الغلط إلى الإبصار؛ فإنما بأمور عارضة فيغلط الإنسان لأجلها مثل بعد مفرط أو ضعف في العين[2] وكثافة الوسط[3].

(١) الغزالي: القواعد العشرة، دار صادر، بيروت، ١٩٨٠، ص١٤١، ١٤٧.

(٢) الغزالي: محك النظر، دار المعرفة، بيروت، ص٢٧.

(٣) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص١٨٨.

وفي التجريبيات فإن الحجر هاو إلى جهة الأرض والنار متحركة إلى جهة فوق والخبز مشبع والماء مُرْوٍ والخمر مسكر، وهذه الأمور واضحة عند من جربها[١].

وفي المتواترات كالعلم بوجود مكة ووجود الشافعي وبعدد الصلوات الخمس[٢].

وفي العقليات أو الأوليات التي اقتضت ذات العقل بمجرد حصولها من غير استعانة بحس للتصديق بها مثل علم الإنسان بوجود ذاته وبأن الواحد لا يكون قديمًا وحادثًا، وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره[٣].

وأما الذوق (القلب) فهو كالمشاهدة والأخذ باليد، ولا يوجد إلا في طريق الصوفية[٤] ولا سبيل إليه للعقلاء ببضاعة العقل[٥].

وطريق الصوفية يقوم بعلم وعمل وحاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنـزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله (تعالى)[٦] ذكر الغزالي حدود الوسائل الثلاث في المنقذ من الضلال ومشكاة الأنوار وغيرهما. وعبر الغزالي حدود الوسائل بالأطوار فللإنسان ثلاثة أطوار: الطور الأول الحواس وهي الحواس الخمس المعروفة. والطور الثاني العقل والطور الثالث القلب أو الذوق. قال الغزالي: وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات... فأول ما يخلق في الإنسان حاسة اللمس... إلخ[٧]، ثم يترقى إلى طور آخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات.. إلخ[٨] ووراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل وأمورًا أخرى العقل معزول عنها... إلخ[٩].

---

(١) الغزالي: محك النظر، مصدر سابق، ص٢٧.
(٢) الغزالي: محك النظر، مصدر سابق، ص٢٨.
(٣) المصدر نفسه: نفس الصفحة.
(٤) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٨٤.
(٥) المصدر نفسه: ص٨١.
(٦) المصدر نفسه: ص٦٨.
(٧) المصدر نفسه: ص٧٩.
(٨) المصدر نفسه: نفس الصفحة.
(٩) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

الخطوة الخامسة: التأمل:

إن للتأمل مكانًا هامًا في فلسفة الغزالي وتصوفه فهو منهج لحل المشكلات والوصول إلى الحقيقة. لأن الأعمال إنما تكون بعد الفهم وهذا لا يكون إلا بالتأمل. لذلك قال الغزالي: ينبغي أن تكون الأعمال بعد التبصرة والمعرفة والتبصرة تحتاج إلى تأمل وتمهل والعجلة تمنع من ذلك(١) وحل المشكلات بطول التأمل وإمعان النظر(٢).

وفي البحث عن الحقيقة في الوسائل غرق الغزالي في تأملاته وكذلك في مناهج الباحثين عن الحقيقة من المتكلمين والفلاسفة والباطنية والصوفية. وذكر ذلك الغزالي قائلاً: فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات(٣) فابتدرت لسلوك هذه الطرق باستقصاء ما عند هذه الفرق مبتدئًا بعلم الكلام ومثنيًا بطريق الفلسفة ومثلثًا بتعليمات الباطنية ومربعًا بطريق الصوفية(٤).

وبعد أن وصل إلى طريق الصوفية وأصل تأملاته قريبًا من عشر سنين وانكشفت له في أثنائها أمور لا يمكن إحصاؤها(٥).

وينقسم التأمل عند الغزالي إلى قسمين:

الأول: تأمل فلسفي.

والثاني: تأمل صوفي.

وفي **التأمل الفلسفي** بحث الغزالي عن الحقيقة الإلهية مبتدئًا بالبحث عن حقيقة النفس الإنسانية فأثبت وجودها أولاً بأدلة عقلية ثم تدرج بعد ذلك إلى معرفة الله تعالى(٦).

وفي **التأمل الصوفي** في البحث عن الحقيقة بدأ الغزالي أيضًا بالنفس بتصفيتها

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، جـ٣ ص٣٢.

(٢) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص١٣.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٧.

(٤) المصدر نفسه: ص٣٥. (٥) المصدر نفسه: ص٧٥.

(٦) المصدر نفسه: ص٧٤.

وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى، وإذا استمر الباحث بهذا الطريق، وانتقل من حال إلى حال، ثم يترقى من مقام إلى مقام أعلى سيصل إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، وإذا حاول أن يعبر عنها يقع في خطأ صريح[١].

اليقين في نظر الغزالي:

ترجع فكرة اليقين في نظر الغزالي إلى تحديده لمجال وسائل الإدراك الموجودة في الإنسان من الحواس والعقل والقلب. وبعد دراسة وبحث وصل الغزالي إلى نتيجة هي أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى الحقيقة واليقين بالوسائل المذكورة في المجالات المحددة لها.

وصل الغزالي إلى هذه النتيجة بعد الشك في قيمتها لأن اليقين عند العلماء والمفكرين يكون بعد الشك.

وعلى هذه النظرية تكون للغزالي ثلاثة أنواع من اليقين وهي اليقين الحسي واليقين العقلي واليقين الصوفي أو الذوقي.

ووضع الغزالي صفات اليقين التي لا بدّ أن تكون موجودة؛ فالحقيقة بها تكون يقينية لا تتغير بتغير المكان والزمان.

وقد درس الغزالي فكرة اليقين عند المتكلمين والفقهاء والصوفية وغيرهم. وقسم اليقين في دراسته إلى ثلاثة أقسام: يقين العوام ويقين النظار والمتكلمين وغيرهم من العلماء ويقين الصوفية. ثم قسم يقين الصوفية إلى قسمين على درجات الكشف ومقدار العلم.

واليقين الذي تحدث عنه الغزالي بصفة خاصة هو اليقين الذوقي أو الصوفي كما هو واضح في كتبه الصوفية. واليقين العقلي ذكره في الكتب المنطقية. واليقين الحسي لا يذكره الغزالي مباشرة كما فعل في اليقنين السابقين الصوفي والعقلي.

والحواس عند الغزالي واسطة بين الإنسان والعالم الخارجي، وبها أدرك العقل المجرد ما حدث في الخارج[٢]؛ فالحواس صادقة في حدودها[٣]، وهذا ما قصد باليقين الحسي عند مذهب الغزالي.

---

(١) المصدر نفسه: ص٧٦. (٢) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص١٨٧.

(٣) المصدر نفسه: ص١٨٨.

تعريف اليقين:

اليقين في حقيقته هو الصفاء يقال: أيقن الماء إذا صفا من كدورته[(١)] وعلى هذا المعنى فحقيقة اليقين بالنسبة إلى العلم هو صفاء العلم المكتسب حتى يصير كالعلم الضروري[(٢)] ومن ناحية الاعتقاد والعلم وإذا استوليا على القلب ولم يكن لهما معارض؛ أثمرا في القلب المعرفة فسميت هذه المعرفة يقينًا[(٣)]، وعلى هذا المعنى فاليقين: عبارة عن معرفة مخصوصة ومتعلقة بالمعلومات التي وردت بها الشرائع[(٤)].

صفة اليقين:

واليقين الذي كان الغزالي يبحث عنه هو اليقين الكلي الذي يكون كذلك في كل حال[(٥)] المتصف بصفة معينة المقترن بالتصديق بأنه لا يمكن أن يكون كذلك. فإنه لو أخطر بالبال إمكان الخطأ فيه والذهول عنه لم ينقدح ذلك في النفس أصلاً. فإن اقترن به تجوز الخطأ وإمكانه فليس بيقيني[(٦)] وإذا قيل خلاف ذلك حكاية عن أعظم خلق الله مرتبة وأجلهم في النظر والعقليات درجة وأورث ذلك احتمالاً فليس اليقين تامًا. بل لو نقل عن نبي صادق نقيضه فينبغي أن يقطع بكذب الناقل أو بتأويل اللفظ المسموع عنه ولا يخطر بالبال إمكان الصدق. فإن لم يقبل التأويل فشك في نبوة من حكى عنه[(٧)].

وبعبارة أخرى اليقين: أن تتيقن (النفس) وتقطع به وينضاف إليه قطع ثان وهو أن يقطع بأن قطعه به صحيح ويتيقن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس ولا يجوز الغلط لا في تيقنه بالقضية ولا في تيقنه الثاني بصحة يقينه ويكون فيه آمنًا مطمئنًا قاطعًا بأنه لا يتصور أن يتغير فيه رأيه ولا أن يطلع على دليل غاب عنه فيغير اعتقاده. ولو حكى نقيض اعتقاده عن أفضل الناس فلا يتوقف في

---

(١) الغزالي: القصور العوالي، مصدر سابق، جـ٤ ص٤٦.

(٢) المصدر نفسه: جـ٤ ص٣٦. (٤) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، جـ١ ص٧٤.

(٥) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص١٨٢.

(٦) المصدر نفسه: ص٢٤٦. (٧) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

تجهيله وتكذيبه وخطئه بل لو حكي له أن نبيًا مع معجزة قد ادعى أن ما يتيقنه خطأ ودليل خطئه معجزته فلا يكون له تأثير بهذا السماع إلا أن يضحك منه ومن المحكي عنه. فإن خطر بباله أنه يمكن أن يكون الله قد أطلع نبيه على سر انكشف له نقيض اعتقاده فليس اعتقاده يقينًا مثال هذا العلم قولنا إن الثلاثة أقل من الستة، وأن شخصًا واحدًا لا يكون في مكانين، وأن شخصين لا يجتمعان في موضع ونظائر ذلك[١].

وذكر الغزالي أن مثل هذا اليقين يمكن وجوده في الحسابيات والهندسيات والحسيات وفي المعقولات التي لا تحازيها الوهميات[٢] «فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه إلا بطول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات وإيناسها بالعقليات المحضة. وكلما كان النظر فيها أكثر والجد في طلبها أتم كانت المعارف فيها إلى حد اليقين التام أقرب»[٣].

وعلى هذا القول ينقسم اليقين عند الغزالي إلى اليقين الحسي واليقين العقلي واليقين الذوقي.

١-اليقين الحسي:

ذهب الغزالي إلى أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى اليقين بحواسه وعلى رأسها السمع والبصر بشرط أن يكون استخدامها في مجالاتها المحددة المخصصة لها. فأول ما يخلق في الإنسان حاسة اللمس فيدرك بها أجناسًا من الموجودات كالحرارة والبرودة الرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها واللمس قاصر عن الألوان والأصوات قطعًا بل هي كالمعدومة في حق اللمس[٤].

وعلى هذه الثقة في صدق الحواس فإن الغزالي رأى وجود الأوليات الحسية التي

(١) الغزالي: محك النظر، مصدر سابق، ص٢٥.
(٢) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص٢٤٧.
(٣) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص٢٤٧.
(٤) الغزالي: المنقذ من الضلال، اليقين ص٧٩.

تصلح لأن تكون مقدمة يقينية[(١)]. والعلوم تبني أدلتها على مقدمات مستفادة من الحواس. لذلك أن الأعمى والأصم يعوز جملة من العلوم النظرية التي تستنتج من مقدمات محسوسة ولا يفرق الأعمى قط باليقين البرهاني أن شكل الشمس مثل شكل الأرض أو أكبر منها فإنها تعرف بأدلة هندسية تبنى على مقدمات مستفادة من البصر وكثير من العلوم النفيسة لا يقتنص العقل مقدماتها إلا بشبكة البصر وسائر الحواس[(٢)].

٢-اليقين العقلي:

والمراد باليقين العقلي هو الاعتقاد الجازم المتعلق بإدراك الحقائق البديهية والحقائق النظرية. والحقائق البديهية هي الأوليات العقلية المحضة، وهي قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها[(٣)] ومثال ذلك: الاثنان أكثر من الواحد والثلاثة مع الثلاثة ستة، وأن الشيء الواحد لا يكون قديمًا وحديثًا معًا، وأن السلب والإيجاب معًا لا يصدقان في شيء واحد فقط[(٤)].

والحقائق النظرية التي تأتي منها اليقينيات المتصفة بصفات اليقين المذكورة هي القضايا العقلية التي يقينها يكون غير مباشر أو استدلالي؛ فيكون اليقين فيها يقينًا استدلاليًا غير مباشر.

ويكون هذا اليقين مثل يقين المطلوب إذا كانت المقدمات يقينية فالنتيجة الحاصلة منها أيضًا تكون يقينية[(٥)] ومثال ذلك: إذا عرفت أنك حادث وأن الحادث لا يستغني عن محدث فقد حصل لك البرهان على الإيمان بالله. وما أقرب إلى العقل من هاتين المعرفتين أعني أنك حادث وأن الحادث لا يحدث بنفسه[(٦)].

المقدمة الأولى هي: أنك حادث.

---

(١) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص١٨٧.
(٢) الغزالي: محك النظر، مصدر سابق، ص٢٨.
(٣) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص١٨٦.
(٤) المصدر نفسه: ص١٨٧.
(٥) المصدر نفسه: ص٢٤٥، ٢٤٦.
(٦) الغزالي المضنون به على غير أهله طبع مع القصور العوالي جـ٢ ص١٤٢.

والمقدمة الثانية هي: أن الحادث لا يحدث بنفسه.

والنتيجة: أنك لا تحدث بنفسك أي إنك مخلوق لله تعالى وهذه نتيجة يقينية لأنها ناتجة من مقدمتين يقينيتين.

٣-اليقين الذوقي أو الصوفي:

هذا اليقين لا ينفصل عن اليقين العقلي في مذهب الغزالي لأن اليقين الذوقي ليس إلا امتدادًا عن اليقين العقلي. لذلك قال الغزالي: فاعلم أن جميع ما ورد به الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم من أوله إلى آخره هو من مجاري اليقين. فإن اليقين عبارة عن معرفة مخصوصة ومتعلقة المعلومات التي وردت بها الشرائع[(١)]. وأمهاتها التوحيد[(٢)] وقال: فاعلم أن الاعتقاد والعلم إذا استويا على القلب ولم يكن لهما معارض أثمرا في القلب المعرفة فسميت هذه المعرفة يقينًا[(٣)] وهو صفاء العلم المكتسب حتى يصير كالعلم الضروري ويصير القلب مشاهدًا لجميع ما أخبر عنه الشرع من أمر الدنيا والآخرة[(٤)].

وقسم الغزالي اليقين إلى معنيين:

المعنى الأول: عدم الشك وهو المعنى الموجود عند النظار والمتكلمين وهو على أربع مقامات:

١- المقام الأول: أن يعتدل التصديق والتكذيب ويعبر عنه بالشك. ومثال ذلك السؤال عن شخص معين مجهول الحال: هل الله تعالى يعاقبه أم لا؛ فإن النفس لا تميل إلى الحكم فيه بإثبات ولا نفي بل يستوي إمكانه الأمرين فيسمى هذا شكًا.

٢- **المقام الثاني:** أن تميل النفس إلى أحد الأمرين مع الشعور بإمكان نقيضه ولكنه إن كان لا يمنع ترجيح الأول. ومثال ذلك السؤال عن رجل معروف

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، جـ١ ص٧٤.

(٢) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٣) الغزالي: القصور العوالي، مصدر سابق، جـ٤ ص٤٦.

(٤) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

بالصلاح والتقوى أنه بعينه لو مات على هذه الحالة هل يعاقب؛ فإن النفس تميل إلى أنه لا يعاقب أكثر من ميلها إلى أنه يعاقب وذلك لظهور علامات الصلاح. ومع هذا فإن النفس تجوز اختفاء أمر موجب للعقاب في باطنه وسريرته. فهذا التجويز مساو لذلك الميل ولكنه غير دافع رجحانه فهذه الحالة تسمى ظنًا.

٣- **المقام الثالث:** أن تميل النفس إلى التصديق بشيء بحيث يغلب عليها ولا يخطر بالبال غيره لو خطر بالبال غيره تأبى النفس عن قبوله ولكن ليس ذلك مع معرفة محققة؛ إذ لو أحس صاحب هذا المقام التأمل والإصغاء إلى التشكيك والتجويز اتسعت نفسه للتجويز. وهذا يسمى اعتقادًا مقاربًا لليقين وهو اعتقاد العوام في الشرعيات كلها إذا رسخ في نفوسهم بمجرد السماع حتى أن كل فرقة تثق بصحة مذهبها وإصابة ومتبوعها. ولو ذكر إمكان خطأ إمامه نفر عن قبوله.

٤- **المقام الرابع:** المعرفة الحقيقية الحاصلة بطريق البرهان الذي لا يشك فيه ولا يتصور الشك فيه فإذا امتنع وجود الشك وإمكانه يسمى يقينًا. مثال ذلك: هو أن يقال إن لم يكن في الوجود قديم فالموجودات كلها حادثة. فإن كانت كلها حادثة فهي حادثة بلا سبب أو فيها حادث بلا سبب وذلك محال فالمؤدي إلى المحال محال.

فيلزم في العقل التصديق بوجود شيء قديم بالضرورة لأن الأقسام ثلاثة وهي: أن تكون الموجودات كلها قديمة أو كلها حادثة أو بعضها قديمة وبعضها حادثة. فإن كانت كلها قديمة فقد حصل المطلوب إذ ثبت على الجملة قديم. وإن كان الكل حادثًا فهو محال إذ يؤدي إلى حدوث بغير سبب فيثبت القسم الثالث أو الأول[1].

(فكل علم حصل على هذا الوجه يسمى يقينًا عند هؤلاء سواء حصل بنظر مثل المذكور أو حصل بحس أو بغريزة العقل كالعلم باستحالة حادث بلا سبب أو بتواتر كالعلم بوجود مكة أو بتجربة كالعلم بأن السقمونيا المطبوخ مسهل ......)[2].

المعنى الثاني: هو المعنى الموجود عند الفقهاء والمتصوفة وأكثر العلماء وهو:

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، جـ١ ص٧٣.

(٢) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

أن لا يلتفت فيه إلى اعتبار التجويز والشك بل إلى استيلائه وغلبته على العقل[١] وعلماء الآخرة شأنهم صرف عنايتهم إلى تقوية اليقين بالمعنيين جميعًا وهو نفي الشك، ثم تسليط اليقين على النفس حتى يكون هو الغالب المتحكم عليها المتصرف فيها[٢].

وهذا هو مذهب الغزالي في يقينه الذوقي أو الصوفي؛ فقد جمع المعنيين لليقين وهو نفي الشك، ثم تسليط اليقين على النفس.

فاليقين الذوقي عند الغزالي بدأ باليقين العقلي أو الفكري الذي قد رسخ في القلب. لأن الفكر عنده هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة[٣] وذلك بأن يعرف أن الأبقى أولى بالإيثار، ثم يعرف أن الآخرة أبقى؛ فيحصل للباحث من المعرفتين السابقتين معرفة ثالثة، وهو أن الآخرة أولى بالإيثار[٤].

واليقين الذي نتج من الفكر هو ثمرته وهي العلوم والأحوال والأعمال، ولكن ثمرته الخاصة العلم. وإذا حصل العلم في القلب تغير حال القلب، وإذا تغير حال القلب تغيرت أعمال الجوارح؛ فالعمل تابع الحال والحال تابع العلم والعلم تابع الفكر؛ فالفكر إذن هو المبدأ والمفتاح للخيرات كلها[٥].

وإذا رسخت هذه المعرفة وهي أن الآخرة أولى بالإيثار يقينًا في القلوب تغيرت القلوب إلى الرغبة في الآخرة والزهد في الدنيا[٦].

وقد صور الغزالي الخطوات التي تبين العلاقة بين اليقينين، الفكري والصوفي بصورة واضحة كالآتية:

الأولى: التذكر وهو إحضار المعرفتين في القلب.

الثانية: التفكير وهو طلب المعرفة المقصودة منهما.

الثالثة: حصول المعرفة المطلوبة واستنارة القلب بها.

---

(١) المصدر نفسه: نفس الصفحة.
(٢) المصدر نفسه: ص٧٤.
(٣) المصدر نفسه: جـ٤ ص٤١٢.
(٤) المصدر نفسه: نفس الصفحة.
(٥) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص٤١٣.
(٦) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

الرابعة: تغير حال القلب عما كان بسبب حصول نور المعرفة.

الخامسة: خدمة الجوارح للقلب بحسبما يتجدد له من الحال[١].

وعلى هذا التصور يبدو واضحًا أن اليقين الصوفي يشمل بلا شك اليقين العقلي. بذلك يكون اليقين الصوفي في مذهب الغزالي أتم وأكمل من اليقين العقلي. ويترتب على ذلك أن يكون الإيمان الذوقي في أعلى مراتب الإيمان عند الغزالي. لأن الإيمان عنده له ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض.

المرتبة الثانية: إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام.

المرتبة الثالثة: إيمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين[٢].

وبين الغزالي هذه المراتب بمثال قائلاً: إن تصديقك بكون زيد مثلاً في الدار له ثلاث درجات:

الأولى: أن يخبرك من جربته بالصدق ولم تعرفه بالكذب، ولا اتهمته في القول؛ فإن قلبك يسكن إليه ويطمئن بخبره بمجرد السماع. وهذا هو الإيمان بمجرد التقليد وهو مثل إيمان العوام؛ فإنهم لما بلغوا سن التمييز سمعوا من آبائهم وأمهاتهم وجود الله تعالى وعلمه وإرادته وقدرته وسائر صفاته وبعثة الرسل وصدقهم، وما جاؤوا به، وكما سمعوا به قبلوه وثبتوا عليه، واطمأنوا إليه، ولم يخطر ببالهم خلاف ما قالوه لهم لحسن ظنهم بآبائهم وأمهاتهم ومعلميهم، وهذا الإيمان سبب النجاة في الآخرة وأهله من أوائل رتب أصحاب اليمين وليسوا من المقربين لأنه ليس فيه كشف وبصيرة وانشراح صدر بنور اليقين؛ إذ الخطأ ممكن فيما سمع من الآحاد بل من الأعداء فيما يتعلق بالاعتقادات[٣].

الثانية: أن تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار ولكن من وراء جدار؛ فتستدل به على كونه في الدار فيكون إيمانك وتصديقك ويقينك بكونه في الدار

(١) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٢) المصدر نفسه: جـ٣ ص١٥.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، جـ٢، ص١٥.

أقوى من تصديقك بمجرد السماع؛ فإنك إذا قيل لك إنه في الدار، ثم سمعت صوته أزدت به يقينًا[١].

الثالثة: أن تدخل الدار فتنظر إليه بعينك وتشاهده، وهذه المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية؛ وهي تشبه معرفة المقربين والصديقين. لأنهم مؤمنون عن مشاهدة فينطوي في إيمانهم إيمان العوام والمتكلمين ويتميزون بمزية بينة يستحيل معها إمكان الخطأ[٢].

ثم قسم الغزالي هذه الرتبة إلى قسمين:

١- قسم مقادير العلوم. ٢- قسم درجات الكشف.

القسم الأول: ينقسم إلى نوعين:

النوع الأول: أن يرى في الدار زيدًا وعمرًا وبكرًا وغيرهم.

النوع الثاني: أن يرى زيدًا فقط في الدار.

القسم الثاني: وهو درجات الكشف ينقسم أيضًا إلى نوعين:

النوع الأول: أن يبصر زيدًا في الدار عن قرب في صحن الدار في وقت إشراق الشمس فيكمل له إدراكه.

النوع الثاني: يدركه في بيت أو من بعد أو وقت عشية؛ فيتمثل له في صورته ما يستيقن معه أنه هو، ولكن لا يتمثل في نفسه الدقائق والخفايا من صورته.

ومثل هذا متصور في تفاوت المشاهدة للأمور الإلهية[٣].

وعلى هذا البيان فإن أعلى مراتب الإيمان واليقين هو: رؤية زيد فقط في الدار عن قرب في وقت إشراق الشمس.

وهذا مثال للتقريب لأن هذه درجات يضيق عنها نطاق النطق فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه[٤]. وهذا من الأمور التي لا يقدر الصوفية على تعريفه غيرهم بطريق البرهان إلا إذا شاركهم

---

(١) المصدر نفسه: نفس الصفحة. (٢) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، جـ٣ ص١٥.

(٤) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٧٦.

غيرهم في ممارستهم ليشاركهم في العلوم المستفادة منه[(١)]. ويقال في مثل هذا المقام: من لم يذق لم يعرف ومن لم يصل لم يدرك[(٢)] وإن لم تجربه فيقضي عقلك بوجوب التصديق والاتباع قطعًا[(٣)].

حقيقة المنهج في فكر الغزالي:

اهتم الغزالي بالمنهج في حياته الفكرية والعملية اهتمامًا بالغًا لمعرفته أهمية المنهج في نجاح الإنسان في حياته للوصول إلى هدف معين. لذلك رأى ضرورة المنهج في حياة الإنسان إذا أراد النجاح فيها، وعلى هذا النظر وضع الغزالي مناهج لنفسه ولغيره من طلاب العلم وباحثي الحقيقة.

إن هذا الاهتمام بالمنهج يتمثل بصورة واضحة في أقواله وأفكاره ومؤلفاته الكثيرة في مؤهلاته المتنوعة.

فالغزالي كان مفكرًا منهجيًا وكاتبًا منهجيًا ومتكلمًا منهجيًا يراعي أحوال الناس في علومهم وثقافتهم ومكانة كل واحد منهم في المجتمع.

وينقسم منهج الغزالي في البحث عن الحقيقة إلى قسمين:

الأول: عقلي. الثاني: ذوقي أو صوفي.

المنهج العقلي يتمثل في:

١ - علم أصول الفقه. ٢ - علم المنطق الصوري.
٣ - الشك المنهجي. ٤ - التأمل والعزلة.
٥ - القواعد المنهجية. ٦ - المعرفة بالله تعالى عن طريق معرفة النفس.

والمنهج الصوفي أو الذوقي يتمثل في:

١ - التزكية والمجاهدة والذكر. ٢ - التأمل والعزلة.
٣ - القواعد السلوكية. ٤ - المعرفة بالله تعالى عن طريق تزكية النفس.

---

(١) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص١٩٢.
(٢) المصدر نفسه: نفس الصفحة.
(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٩٨.

اهتم الغزالي بالمنطق كمنهج فكري موصل إلى الهدف لذلك كتب (معيار العلم) لتفهيم طرق الفكر والنظر وتنوير مسالك الأقيسة والعبر؛ فإن العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة كانت لا محالة مستحصلة مطلوبة.

وليس كل طالب يحسن الطلب ويهتدي إلى طريق المطلب، ولا كل ظان الوصول إلى شاكلة الصواب أمن الانخداع بِلامِعِ السراب.

فلما كثر في المعقولات مزلة الأقدام ومثارات الضلال، ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها من تخليطات الأوهام، وتلبيسات الخيال رتبنا هذا الكتاب (معيار العلم) معيارًا للنظر والاعتبار وميزانًا للبحث والافتكار وصيقلاً للذهن ومشحذًا لقوة الفكر والعقل؛ فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر والنحو، بالإضافة إلى الإعراب؛ إذ كما لا يعرف منـــزحف الشعر عن موزونه إلا بميزان العروض ولا يميز صواب الإعراب عن خطئه إلا بمحك النحو. كذلك لا فرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلا بهذا الكتاب(١).

وتفكير الغزالي في دراسته الواسعة أخذ صورة المنطق كما هو واضح في مؤلفاته في: الإحياء ومعارج القدس والمضنون به على غير أهله وغيرها. قال في الإحياء: كل علم لا يحصل إلا عن علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث(٢) فالجهل بتلك الأصول وبكيفية الازدواج هو المانع من العلم(٣).

وشك الغزالي شك منهجي لأنه الأسلوب المتخذ وسيلة إلى بلوغ اليقين. وعظمة هذا الشك مستمدة من أنه يدفع طالب الحقيقة إلى التفتيش والاختبار والاستناد في العلم إلى تجارب موضوعية متعددة تقوده إلى الحقيقة العلمية الثابتة وفي الفلسفة إلى علة تفرعت منها كل العلل(٤).

---

(١) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص٦٠.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، جـــ٣ ص١٣.

(٣) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٤) المصدر نفسه، جـــ٣ ص٥١٩.

للشك المنهجي خاصيتان:

١- إنه شك إرادي يفرضه الإنسان بإرادته على نفسه.

٢- إنه شك مؤقت لا شك دائم ومستمر[١].

وجمع الغزالي هذه الخصائص المذكورة في عبارته القصيرة وهي:

«الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»[٢].

كان الغزالي يشك في الحقائق الموجودة بين المذاهب الفكرية والطوائف الدينية. كما شك في الوسائل الموصلة إلى اليقين ومناهج الباحثين عن الحقيقة.

وقد وضع قواعده التي سار عليها في دراساته وأبحاثه، وأهمها معيار العلم ومحك النظر والمنقذ من الضلال.

قال في المنقذ من الضلال:

«العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا لم يورث ذلك شكًا وإنكارًا إلخ ...»[٣].

اليقين هو معيار الحقيقة وهو ضد الشك وهو اليقين الذي لا يتطرق إليه الشك يماثل اليقين الرياضي أنه المطلب الأساسي للعقل في البحث عن الحقيقة.

إن هذه القاعدة يدعوا بها الغزالي إلى استقلال العقل بعيدًا عن كل سلطة يمكن أن تفرض أحكامها عليه في البحث والدراسة.

إن الغزالي رأى أن العقل يهتدي إلى الحقيقة لأن العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط، بل يرى الأشياء على ما هي عليها[٤].

---

(١) د. نازلي إسماعيل حسين: الفلسفة الحديثة، مرجع سابق،ص١١٦.

(٢) الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص٩٨.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٦.

(٤) الغزالي: مشكاة الأنوار في القصور العوالي، مصدر سابق، جـ٢ ص١١.

بعد أن وضع الغزالي قواعده المنهجية اختبر شهادة الحواس والعقل وشك فيهما فترة من الزمن، ثم خرج من الشك، ورجعت تلك الضروريات مقبولة موثوقة بها على أمن ويقين(١).

ثم اختبر مناهج الباحثين عن الحقيقة من المتكلمين والفلاسفة والباطنية والصوفية اختبارًا دقيقًا. واختباره لمنهج الصوفية قد استغرق وقتًا طويلاً أكثر من عشر سنين، وخرج منه بنتيجة رضي الغزالي عنها كل الرضى(٢).

بهذه النتيجة المرضية أصبح القلب موثوقًا عند الغزالي كل الثقة، ووسيلة مضمونة إلى المعرفة واليقين. ووسيلة الغزالي في إجراء الاختبار هي العقل نفسه، وكذلك أثناء التجربة الذوقية؛ فإن عقل الغزالي متيقظ، ولذلك بعد عن الانحرافات والشطحات.

والغزالي في بحثه عن الحقيقة الأبدية أو المعرفة بالله تعالى قد تجاوز ثلاث مراحل:

الأولى: مرحلة العوام– وهذه مرحلة التقليد.

الثانية: مرحلة النظار– وهذه مرحلة الاستدلال.

الثالثة: مرحلة الصوفية– وهذه مرحلة المشاهدة بنور اليقين(٣).

المرحلة الأولى هي مرحلة لا بدّ منها، ثم ترقى بعد ذلك إلى المرحلة الثانية. وذلك بعد أن درس وبحث عن النفس لمعرفتها معرفة حقيقة إثباتًا لوجودها بأدلة عقلية. وتدرج بعد ذلك إلى إثبات وجود الله تعالى على سبيل الاستدلال(٤).

وإيمان الغزالي بالله تعالى في هذه المرحلة إيمان راسخ ويقينه تام؛ وهو العلم اليقيني الذي يكشف فيه العلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب، بل فيه الأمان والثقة. ولو حكى نقيض اعتقاده عن أفضل الناس فلا يتوقف عن تجهيله وتكذيبه وخطئه. بل لو حكى له أن نبيًا مع معجزة قد ادعى أن ما يتيقنه خطأ، ودليل خطئه معجزته. فلا

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٣١.

(٢) المصدر نفسه: ص٧٥.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، جـ٣ ص١٥.

(٤) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص١١، ١٨٥، ١٩٣.

يكون له تأثير بهذا السماع إلا أن يضحك منه ومن المحكى عنه[١] والوصول إلى مثل هذا اليقين بالعقل في الإلهيات ممكن بطول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات وإيناسها بالعقليات المحضة. وكلما كان النظر فيها أكثر والجد في طلبها أتم كانت المعارف فيها إلى حد اليقين التام أقرب[٢].

والبحث عن الحقيقة هو الاعتراف بوجودها، ثم طلب المعرفة بها فمحاولة الباحث للبحث عنها تأتي بعد معرفته بوجود الحقيقة، ولذلك قال الغزالي: فمن الإيمان تنبع الإرادة، ومن الإرادة يأتي السلوك وبالسلوك يكون الوصول[٣].

لذلك لم يشك الغزالي في الحقيقة الإلهية لحظة لأنه قد آمن بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر. وذكر أن هذه الأصول الثلاثة قد رسخت في نفسه فقال: فهذه الأصول الثلاثة كانت رسخت في نفسي لا بدليل معين محرر، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل الحصر تفاصيلها[٤].

وعلى هذا القول الصريح فإن الغزالي لم يفقد إيمانه كما قال بعض الباحثين[٥] اعتمادًا على قول الغزالي: ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة بشؤم أقران السوء وصحبتهم[٦] ففهموا من قول الغزالي المذكور أن الغزالي قد أشار إلى قوله: تشوشت عليهم الظواهر وانقدحت عندهم اعتراضات عليه، وتخايل لهم ما يناقضها؛ فبطل أصل اعتقادهم في الدين وأورثهم ذلك جحودًا باطنًا في الحشر والنشر والجنة والنار والرجوع إلى الله تعالى بعد الموت، وأظهروها في سرائرهم، وانحل عنهم لجام التقوى[٧].

ويبدو أن الغزالي أراد بقوله «فلقد تعثرنا إلخ» أحوالهم التي غرقوا فيها في

(١) الغزالي: محك النظر، مصدر سابق، ص٢٥.
(٢) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص٢٤٧.
(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، جـ٣ ص٧٢.
(٤) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٧٠، ٧١.
(٥) حنا الفاخوري ود.خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، دار المعارف، بيروت، ص٢٤٦.
(٦) الغزالي: جواهر القرآن، دار الآفاق، بيروت، ١٩٨٥م، ص٣٧، ٣٨.
(٧) المصدر نفسه: ص٣٨.

طلب الجاه والمال والحظوظ العاجلة وغيرها من الأمور التي اتبعوا فيها شهواتهم.

ويؤيد صحة هذا القول قول الغزالي قبل أن يغادر بغداد إلى الشام للعزلة والتأمل «لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق وقد أحدقت بي من الجوانب. ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم فإذا أنا فيها مُقْبِلٌ على علوم غير مهمة، ولا نافعة في طريق الآخرة، ثم تفكرت في نيتي في التدريس؛ فإذا هي غير صالحة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه، وانتشار الصيت؛ فتيقنت أني على شفا جرف هار، وأني قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال»(١).

فالغزالي لم يشك في الحقائق الدينية وإنما كان يشك في أعماله التي قال عنها إنها غير خالصة لوجه الله تعالى وذهب إلى أنها كانت تحجبه عن الوصول إلى الحقيقة؛ فترك جميعها وجد واجتهد في العزلة، والتأمل لتزكية النفس، وتصفية القلب لذكر الله تعالى.

وكان الغزالي قد وصل إلى الحقيقة الإلهية بعقله قبل الوصول إليها بقلبه. وبعد انتهاء متأمله الصوفي وصل إلى الحقيقة بعقله وقلبه معًا؛ فجمع بين المنهجين العقلي والذوقي في الوصول إلى الحقيقة بهذا كان يقينه عقليًا وذوقيًا معًا.

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص٧١.

الفصل الرابع/ منهج البحث عن المعرفة بين الغزالي وديكارت

انطلق الغزالي في بحثه عن الحقيقة من ظروف عصره لأنه رأى فيها اختلاف الناس في الأديان والملل واختلاف الأئمة في المذاهب، ورأى نشوء أولاد اليهود والنصارى والمسلمين كلهم نشؤوا على أديان آبائهم.

أمام هذه الأمور تحرك باطن الغزالي إلى معرفة حقائق؛ وهي كلها بنيت على العادات والتقاليد.

ونقطة الانطلاق هذه موجودة أيضًا عند ديكارت(١) فقد رأى في عصره كثرة الأديان والفلسفات والعلوم وغيرها، ولم يجد فيها عملاً نافعًا إلا وكان بنائه على

---

(١) ولد ديكارت (René Descartes) سنة ١٥٩٦ في بلدة "لاهي" من بلدان مقاطعة "الثورين" قرب نهر "الكروز" بفرنسا. وينتسب ديكارت إلى أسرة من صغار الأشراف الفرنسيين، كان أبوه مستشارًا ببرلمان "بريتاني"، أما أمه فماتت بعد مولده بثلاثة عشر شهرًا. تلقى ديكارت علومه الأولى في مدرسة "لافليش" إحدى مدارس اليسوعيين، فبقي يتعلم بها ثماني سنوات، تعلم فيها العلوم والفلسفة، وقضى السنوات الخمس الأولى في دراسة اللغات القديمة، والثلاثة الأخيرة في دراسة المنطق والأخلاق والرياضيات والطبيعيات والميتافيزيقيا. قصد ديكارت هولندا ليتعلم صنعة الحرب على يد أشهر جندي في أوروبا موريس دوناسو، وكان قد سبق ديكارت إلى البلاد الهولندية كثيرون من أشراف الفرنسيين، أرادوا مثله أن يخدموا تحت إمرة ذلك الجندي العظيم الذي حقق الكثير من الانتصارات. توجه ديكارت بعد ذلك إلى "بريدا" في هولندا؛ فلقي هناك طبيبًا مثقفًا ذا علم واسع بالرياضة والطبيعة اسمه إسحاق بيكمان فصادقه. غادر ديكارت بلدة نويبرج على نهر الدانوب؛ حيث تم هذا الاكتشاف وقضى السنوات التسع التالية متنقلاً في البلاد، متفرجاً على مسرح الدنيا. وفي سنة ١٦٢٨/ ١٦٢٩ كتب رسالة صغيرة في الميتافيزيقيا موضوعها "وجود الله ووجود الروح" والقصد منها أن تبسط شيئًا من قواعد الطبيعيات الديكارتية. وهذا يدلنا على أن ديكارت كان يشتغل منذ سنة ١٦٢٩ بتحرير كتاب "التأملات الفلسفية" الذي لم يظهر إلا في عام ١٦٤١. نشر في عام ١٦٣٧ ثلاث رسائل هي "البصريات" "والآثار العلوية" و"الهندسة" وصدرها جميعها بمقدمة هي "المقال في المنهج"، حاول أن يبين فيه أنه استعمل منهجًا آخر غير المنهج الشائع وأن هذا المنهج ليس أسوأها ولا أقبحها. ونشر ديكارت في سنة ١٦٤١ كتاب "تأملات في الفلسفة الأولى" باللغة اللاتينية وفيه يبرهن على وجود الله وخلود الروح. ولقد كانت آخر مؤلفات الفيلسوف "رسالة في أهواء النفس" نشرت عام ١٦٤٩. سافر إلى السويد بدعوة من الملكة كرستين ليلقنها بنفسه فلسفته، ولم يكن الجو هناك يلائم صحته. وكانت الملكة هناك قد حددت الساعة الخامسة صباحًا وقتًا للتحدث معه في الفلسفة، وكانت تلك الساعة المبكرة شاقة جدًا على الفيلسوف؛ فأصيب بالتهاب رئوي، وتوفي صباح ١١ شباط من عام ١٦٥٠. د. عثمان أمين، ديكارت، مرجع سابق، ص١١.

التقاليد والعادات.

وقبل أن ينطلق الغزالي في بحثه عن الحقيقة وضع مناهج وقواعد يقينية ليهتدي بها في بحثه في العلوم التي درسها على أساتذته وقرأها في الكتب. ولكنه وجد نفسه عاطلاً عن علم موصوف بالعلم اليقيني؛ اللهم إلا في الجَلِيَات الحسية والضروريات. ورأى أنه لا بدّ من إحكامها أولاً، واتضح له بعد ذلك أن لا ثقة بهما أيضًا. وخرج من الشك إلى اليقين والثقة بهذه الجليات والبديهيات بنور قذفه الله تعالى في قلبه.

ثم واصل الغزالي بحثه عن منهج ليستعين به في البحث عن الحقائق الإلهية واختار مناهج الباحثين الموجودة في عصره لاختبارها منهجًا بعد منهج حتى وصل إلى منهج الصوفية.

وعند ديكارت يبدو منهج قريبًا من هذا المنهج، وخطوات البحث أيضًا متشابهة كما هي واضحة في هذه الدراسة.

لقد رأى الغزالي في عصره اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق ووصف هذا الاختلاف أنه بحر عميق غرق فيه الأكثرون وما نجا منه إلا الأقلون، وكل فريق يزعم أنه الناجي، و﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [سورة المؤمنون: آية ٥٣] (١).

بالإضافة إلى ذلك، رأى الغزالي صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وقد سمع حديثًا مرويًا عن رسول الله ﷺ يقول: **«كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»**(٢).

وأمام هذه الظواهر تحرك باطن الغزالي إلى معرفة حقائقها فاقتحم لجة هذا البحر العميق وخاض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان وتوغل في كل مظلمة

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ص٢٥، ٢٦. وذكر السيوطي في الجامع الصغير في الجزء الثاني ص٩٤ حديثًا قريبًا من هذا الحديث ورواه أبو يعلى في مسنده والطبراني في الكبير والبيهقي في السنن عن الأسود بن سريع. واللفظ "كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه".

وتهجم على كل مشكلة وتقحم كل ورطة، وتفحص عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار كل طائفة ليميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع. لا يغادر باطنيًا إلا ويحب أن يطلع على بطانته ولا ظاهريًا إلا ويريد أن يعلم حاصل ظهارته ولا فلسفيًا إلا ويقصد الوقوف على كنه فلسفته ولا متكلمًا إلا ويجتهد في الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته ولا صوفيًا إلا ويحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبدًا إلا ويترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقًا معطلاً إلا ويتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته[1].

وكذلك تحرك باطنه إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها. تلقينات وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات فقال الغزالي في نفسه: إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور فلا بدّ من طلب حقيقة العلم ما هي[2].

ووضع الغزالي قواعد يقينية ليهتدي في بحثه عن الحقيقة فذكر في قواعده: «إن العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ»[3].

بهذا تحرر الغزالي من رابطة التقليد واهتدى إلى أن أهم شيء يجب أن يبدأ به بحثه هو البحث عن الوسائل والمناهج.

فابتدأ باختبار وسائل المعرفة الموجودة عنده، ثم اختبر مناهج السالكين سبل طلب الحق من المتكلمين والباطنية والفلاسفة والصوفية، واستعان بالشك المنهجي والتأمل للوصول إلى اليقين والثقة.

الشك في الحواس:

بعد أن فتش الغزالي عن علومه وجد نفسه عاطلاً عن علم موصوف بالعلم اليقيني إلا في الجليات الحسية والضروريات. ولكنه رأى أنه لا بدّ من إحكامها أولاً

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٦.

(٢) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٣) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

ليتيقن هل ثقته بالمحسوسات وأمانه من الغلط في الضروريات من جنس أمانه الذي كان من قبل في التقليدات، ومن جنس أمان أكثر الناس في النظريات. أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له.

فأقبل الغزالي بجد بليغ يتأمل في المحسوسات، وينظر ويسأل نفسه «هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها»[١].

فانتهى به طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسه بتسليم الأمان في المحسوسات أيضًا لأنه قد رأى أغاليط الحواس واختار أقواها؛ وهي حاسة البصر واختبرها في أمور كثيرة فوجدها أخطأت فيها:-

١- هي تنظر إلى الظل فتراه واقفًا غير متحرك وتحكم بنفس الحركة. ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف[٢].

٢- وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرًا في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار[٣].

٣- وتنظر إلى الصبي فتراه ساكنًا في مقداره، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد شهور تعرف أنه في نمو دائم ومستمر، ومترق إلى الزيادة ترقيًا خفي التدريج[٤].

وللغزالي تجارب كثيرة في اختبار الحواس وخاصة حاسة العين وذكر أن العين لا تبصر نفسها ولا تبصر ما قرب منها قربًا مفرطًا ولا ما بعد ولا تدرك ما وراء الحجاب وتدرك من الأشياء ظاهرها وسطحها دون باطنها بل قوالبها وصورها دون حقائقها وتبصر بعض الموجودات إذ تقصر عن جميع المعقولات وعن كثير من المحسوسات[٥].

وبعد أن قدم الغزالي أمثال أغاليط حاسة العين قال: قد بطلت الثقة بالمحسوسات لأن حاكم العقل كذب حاكم الحس[٦].

---

(١) المصدر نفسه: ص٢٧. (٢) المصدر نفسه: ص٢٩.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٩.

(٤) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص٦٢.

(٥) الغزالي: مشكاة الأنوار، مصدر سابق، ج٢، ص٨، ٩.

(٦) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٩.

الشك في العقل:

بعد أن وصل الغزالي إلى عدم الثقة بالمحسوسات انتقل إلى العقليات لعله يجد ضالته فيها وقدم أمثالاً منها وهي:

١- العشرة أكثر من الثلاثة[1]، والاثنان أكثر من واحد، والثلاثة مع الثلاثة ستة[2].

٢- والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد[3].

٣- والشيء الواحد لا يكون حادثًا قديمًا، موجودًا معدومًا، واجبًا محالاً[4] وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر[5].

٤- علم الإنسان بوجود ذاته[6].

ذكر الغزالي أن هذه من الأوليات العقلية المحضة؛ وهي قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها[7].

ولكنه شك فيها أيضًا وسأل نفسه باسم المحسوسات قائلاً:

«فقالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات. وقد كنت واثقًا بي فجاء حاكم العقل فكذبني ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته»[8].

---

(١) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٢) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص١٨٧.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٩.

(٤) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٥) الغزالي: محك النظر، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص٢٦.

(٦) الغزالي: محك النظر، مصدر سابق، ص٢٦.

(٧) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص١٨٧.

(٨) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٩، ٣٠.

الاعتراض بالأحلام:

لم يحظ الغزالي بالجواب عما سبق من السؤال، بل زاد شكه وتأيد بما يراه في المنام من الأحلام والخيالات التي يعتقد ثباتها واستقرارها، وعند استيقاظه يعلم أن جميع ما رآه في منامه وهم وخيال. وهنا سأل الغزالي نفسه على لسان المحسوسات قائلاً:

«أما تراك تعتقد في النوم أمورًا وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتًا واستقرارًا، ولا شك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل. فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها. لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك وتكون يقظتك نومًا بالإضافة إليها.

فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها[(١)].

وإلى هنا فرض الغزالي أن تلك الحالة إما أن تكون:

١- الحالة التي يدعيها الصوفية؛ إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم -أحوالاً لا توافق هذه المعقولات.

٢- الحالة هي الموت إذ قال رسول الله ﷺ: «**الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**»[(٢)] فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة فإذا مات ظهرت له الأشياء خلاف ما يشاهده الآن ويقال له عند ذلك: «فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد»[(٣)].

فلما خطرت للغزالي الخواطر المذكورة وانقدحت في نفسه حاول لذلك علاجًا، ولم يتيسر له إذا لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يكن نصب دليل إلا من

---

(١) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٢) المناوي: فيض القدير، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٣٥٦هـ، ج٤ص٢٥٨. والحديث لا أصل له. الألباني: السلسلة الضعيفة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨م، ج١، ص١٧٩، ٢١٣.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٩، ٣٠.

تركيب العلوم الأولية فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل[١].

من الشك إلى اليقين:

دام الغزالي في شكه قريبًا من شهرين هو فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفاه الله من شكه وعادت نفسه إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية موثوقة بها على أمن ويقين.

ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في صدر الغزالي. وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة؛ فقد ضيق رحمة الله الواسعة[٢].

والنور هنا ليس إلا كشفًا باطنًا أو حدسًا داخليًا يطلع النفس مباشرة على البديهات والحقائق الأولى لأنها لا تدرك بالنظر والاستدلال، بل تدرك بالحدس وهي حاضرة في الذهن[٣] والحاضر إذا طلب فقد واختفى[٤].

وكذلك المحسوسات أصبحت موثوقة بها عند الغزالي لأن الحواس شبكة العقل في الإدراك[٥] وقد أدرك العقل الأوليات الحسية مثل القمر مستدير والشمس منيرة والنار حارة وغيرها بواسطة الحواس. وإذا لم يقترن بها لم يقض بهذه القضايا[٦].

البحث عن منهج للبحث عن المعرفة:

ولما وصل الغزالي إلى اليقين والثقة بالحواس والعقل أقبل بجد يبلغ على البحث عن منهج يسلكه في الطريق إلى الله تعالى، وانحصرت أصناف الباحثين عنده في أربع فرق:

١- المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر.

٢- الباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من

---

(١) المصدر نفسه: ص٣١. (٢) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٣) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص٣٩٦.

(٤) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٣٢.

(٥) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤ ص٤٢٠ وغيرها.

(٦) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص١٨٧.

الإمام المعصوم.

٣- الفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

٤- الصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة[١].

فابتدأ الغزالي بعلم الكلام وحصله وعقله وطالع كتب المحققين منهم وصنف فيه ما أراد أن يصنف. فصادفه علمًا وافيًا بمقصوده غير واف بمقصوده. وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة[٢].

وبعد الفراغ من علم الكلام ابتدأ بعلم الفلسفة وحصله وعقله حتى اطلع على ما فيه من خداع وتلبيس وتحقيق، وتخييل اطلاعًا لم يشك فيه[٣]. فعلم أن هذا العلم غير واف أيضًا بكمال الغرض وأن العقل ليس مستقلاً بالإحالة بجميع المطالب ولا كاشفًا للغطاء عن جميع المعضلات[٤].

وانتقل بعد ذلك إلى دراسة مذهب التعليم وابتدأ بطلب كتبهم وجميع مقالاتهم ورتبها ترتيبًا محكمًا مقارنًا التحقيق واستوفى الجواب عنهما. فعلم أنه لا حاصل عند هؤلاء ولا طائل لكلامهم[٥].

ثم أقبل الغزالي بهمته على طريق الصوفية فابتدأ بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم حتى اطلع على كنه مقاصدهم العلمية وحصل ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعليم والسماع، فظهر له أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات[٦]، وبعد عزلة وخلوة ورياضة ومجاهدة لتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى في مقدار عشر سنين انكشف له أمور لا يمكن إحصائها واستقصاؤها والقدر الذي ذكره لينتفع به أنه علم يقينًا أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق[٧].

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٣٣.

(٢) المصدر نفسه: ص٣٥. (٣) المصدر نفسه: ص٣٩.

(٤) المصدر نفسه: ص٥٧. (٥) المصدر نفسه: ص٥٩.

(٦) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٦٨.

(٧) المصدر نفسه: ص٧٥.

ويبدو منهج قريبًا من منهج الغزالي عند ديكارت وخطوات المنهجين متشابهة كما هي واضحة في هذه المقارنة.

الحواس والعقل بين الغزالي وديكارت:

لقد شك الغزالي وديكارت في الحواس والعقل وأشارا إلى أخطائهما في الإدراك وفي بعض الاستدلالات حتى في أبسط مسائل الحساب والهندسة. وبعد أبحاث وتأملات عميقة وصل المفكران إلى الحقيقة واليقين في الحواس والعقل وذهبا إلى أن شهادتهما مقبولة وصحيحة.

والشك في الحواس والعقل في مذهب الغزالي وديكارت ليس معناه أنهما لا يمكن أن يكونا وسيلتين للمعرفة. وإنما معناه إذا أراد الإنسان أن يستخدم حواسه وعقله فيجب أن يكون استخدامها استخدامًا سليمًا لأن هذا يجنبه الوقوع في الخطأ. ورأى المفكران أن لكل من الحواس والعقل مجالاً وحدودًا في الإدراك وهما متعاونان فيه للمعرفة والبحث عن الحقيقة.

ذهب الغزالي إلى أن الحواس خلقت ليدرك به الإنسان عوالم الله تعالى والعوالم التي قصدها الغزالي هي الموجودات(١).

فَخُلِقَتْ حاسة اللمس لِيُدْرِكَ بها الإنسان أجناسًا من الموجودات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها.

وخُلِقَتْ حاسة البصر ليدرك بها الألوان والأشكال وهو أوسع عوالم المحسوسات. وكذلك حاسة السمع فيسمع بها الأصوات والنغمات. وحاسة الذوق فيذوق بها أنواع المأكولات والمشروبات(٢) وحاسة الشم فيشم بها الروائح الطيبة منها والكريهة(٣).

ثم اختلفت مدركات الحواس الخمس فكانت حاسة البصر موكلة بعالم الألوان على اختلافها في الصفات والمقادير وحاسة الذوق بكل مطعوم وهكذا إلى

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٧٩.

(٢) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٣) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص٤٨.

تمامها[١]. فإدراك الحواس قاصر لأنها لا تدرك الأشياء إلا بمماسة، أو بقرب منها فالحس معزول عن الإدراك إن لم يكن بِمُمَاسَّةٍ ولا بِقُرْب فإن اللمس والذوق محتاجان إلى المماسة والسمع والبصر والشم تحتاج إلى القرب وكل موجود لا يتصور فيه مماسة وقرب فالحس معزول عن إدراكه في هذه الحال[٢].

وإذا تصور في الموجود المماسة والقرب فإن إدراك الحواس لا شك في صدقه[٣] لذلك ذهب الغزالي إلى أن في الحسيات يقينًا مثل اليقين الهندسي[٤] وقد جعل من هذه الحسيات اليقينية مقدمات صادقة واجبة القبول منها:

١- المحسوسات الظاهرة كقوله: الملح أبيض والقمر مستدير والشمس مستديرة ومنيرة والكافور أبيض وغيرها[٥].

٢- التجريبيات أو المجربات وهي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي كالحكم بأن النار محرقة والخبز مشبع والماء مُرْوٍ والخمر مسكر وغيرها[٦].

٣- المعلومات بالتواتر كالعلم بوجود مكة ووجود الشافعي وبعدد الصلوات الخمس؛ .... فإن هذه أمور وراء المحسوس إذ ليس إلا أن يسمع صوت المخبر بوجود مكة فأما الحكم بصدقه فهو للعقل؛ ولا مجرد السمع بل تكرير السماع ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد، ومن تكلّف حصر ذلك فهو في شطط بل هو لتكرر التجربة[٧].

وهذه الأمور من الحسيات التي تصح عند الغزالي أن تُجْعَل من المقدمات اليقينية الصادقة التي وجب قبولها[٨].

ولقد اقترن العقل بالحواس في هذه القضايا وإلا لم يقض بها، وإنما أدركها

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٧٩.
(٢) الغزالي: المقصد الأسنى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨، ص٣٣، ٣٤.
(٣) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص١٨٨.
(٤) المصدر نفسه: ص٢٤٧. (٥) المصدر نفسه: ص١٨٧و ص٥٩.
(٦) المصدر نفسه: ص٦٠ وص١٨٨.
(٧) الغزالي: محك النظر، مصدر سابق، ص٢٨.
(٨) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص١٨٦.

العقل بواسطة الحواس؛ فتعاون العقل بذلك مع الحواس في الإدراك[١].

واقتران العقل بالحواس عند الغزالي أمر لا بدّ منه في إدراك الموجودات وخاصة حاسة البصر والسمع. لذلك لا يفرق الأعمى قط باليقين البرهاني أن شكل الشمس مثل شكل الأرض أو أكبر منها فإنها تعرف بأدلة هندسية تبنى على مقدمات مستفادة من البصر وكثير من العلوم النفسية لا يقتنص العقل مقدماته إلا بشبكة البصر وسائر الحواس ولذلك قرن الله السمع والبصر بالفؤاد في القرآن[٢].

فالحواس تساعد العقل في الإدراك وتقدم له المعلومات التي يحتاج إليها فقال الغزالي موضحًا هذه العلاقة بين العقل والحواس. وتجري الحواس الخمس مجرى جواسيسه فيوكل كل واحد منها بأخبار صقع من الأصقاع فيوكل العين بعالم الألوان والسمع بعالم الأصوات والشم بعالم الروائح وكذلك سائرها فإنها أصحاب أخبار يلتقطونها من هذه العوالم ويؤدونها إلى القوى الخيالية التي هي كصاحب البريد ويسلمها صاحب البريد إلى الخازن وهي الحفاظة ويعرضها الخازن على الملك فيقتبس الملك منها ما يحتاج إليه في تدبير مملكته وإتمام سفره[٣].

وقد سمى الغزالي الحواس شبكة للعقل يقتص بها في جهة العالم الحسي مبادئ المعارف[٤] والفكر له مقدماته ولواحقه فمقدماته سماع وتيقظ وذكر ولواحقه العلم لأن من سمع تيقظ ومن تيقظ تذكر ومن تذكر تفكر ومن تفكر علم، ومن علم عمل إن كان علمًا يراد للعمل، وإن كان علمًا يراد لذاته سعد والسعادة غاية المطلب[٥].

وحقيقة السماع هي الانتفاع بالمسموع من حكمة أو موعظة وما يضاهيهما وشرطه الاستماع وهو الإصغاء وهو واجب في استماع كل علم هو فرض عين مدركه السمع ومستحب فيما سواه في العلوم المحمودة ويحرم فيما حرم الشارع من المحرمات ويكره فيما يكره استماعه[٦].

---

(١) المصدر نفسه: ص١٨٧. (٢) الغزالي: محك النظر، مصدر سابق، ص٢٨.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣، ص٩.

(٤) الغزالي: مشكاة الأنوار، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٨، ج٢، ص٣٨.

(٥) الغزالي: روضة الطالبين، مكتبة العلم، القاهرة، ١٩٦٦، ج٤ ص١١٦.

(٦) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

وحقيقة إدراك البصر هي أخذ صورة المدرك وبعبارة أخرى الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية؛ فإن الصورة الخارجية لا تحل المدرك بل مثال منها فإن المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج، بل ما تمثل في الحواس. فالخارج الذي وقع في الحواس فشعر به ولا معنى لشعوره إلا وقوعه فيه وانطباعه به[١].

والعالم الذي خرج إلى الوجود بصورته تتأدى منه وصورة أخرى إلى الحس والخيال؛ فإن من ينظر إلى السماء والأرض، ثم يغض بصره يرى صورة السماء والأرض في خياله حتى كأنه ينظر إليها، ولو انعدمت السماء والأرض، وبقي هو في نفسه لوجد صورة السماء والأرض في نفسه كأنه يشهدهما، وينظر إليهما، ثم يتأدى من خياله أثر إلى القلب فتحصل فيه حقائق الأشياء التي دخلت في الحس والخيال[٢].

فالصورة التي التقطتها حاسة البصر هي النسخة الموجودة في اللوح المحفوظ لأن حقائق الأشياء مسطورة فيه. وهذا مثل ما فعل المهندس يصور أبنية الدار في بياض، ثم يخرجها إلى الوجود وفق تلك النسخة. وكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ، ثم أخرجه إلى الوجود وفق تلك النسخة[٣]. بناء على هذه النظرية ذهب الغزالي إلى أن هناك أربع درجات في الوجود:

الأولى: وجود في اللوح المحفوظ.

الثانية: وجود حقيقي.

الثالثة: وجود خيالي.

الرابعة: وجود عقلي.

الوجود في اللوح المحفوظ عند الغزالي هو صورة الوجود قبل أن يظهر الشيء في العالم الحسي فهو سابق على وجوده الجسماني، ويتبعه وجوده الحقيقي، ويتبع وجوده الحقيقي وجوده الخيالي أعني وجود صورته في الخيال، ويتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي أعني وجود صورته في القلب. وبعض هذه الموجودات روحانية

---

(١) الغزالي: معارج القدس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص٦٦.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣، ص١٩.

(٣) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

وبعضها جسمانية والروحانية بعضها أشد روحانية من البعض وهذا اللطف من الحكمة الإلهية إذ جعل حدقة الإنسان على صغر حجمها بحيث تنطبع صورة العالم والسموات والأرض على اتساع أكنافها في هذه الحدقة[١].

ومن هذه الصورة المنطبقة في الحدقة عن طريق العالم الحسي يسري الوجود إلى الخيال ثم منه إلى القلب[٢] وعلى هذه النظرية التي تجعل الحواس بابًا لإدخال صورة الموجودات إلى الحدقة ذهب الغزالي إلى أن الإنسان لا يدرك إلا ما هو واصل إليه فلو لم يجعل للعالم كله مثال في ذاته لما كان له خبر مما يباين ذاته[٣].

وبجانب الحواس كمدخل لدخول صورة الموجودات إلى العقل في مذهب الغزالي فإن العقل في استطاعته أن يدرك الوجود في اللوح المحفوظ[٤]. وهذا جانب الغزالي الصوفي.

بهذا كان الغزالي يعتمد على الحواس في معرفة الموجودات الجسمانية والروحانية.

وإذا كان الغزالي جعل الحواس وسيلة الإدراك فإنه جعل العقل أيضًا وسيلة الإدراك لأن الحواس لا تكفي وسيلة إلا بوجود العقل معها؛ فلا بدّ من اجتماع الحواس والعقل في الإدراك في جانب الغزالي الفلسفي. ولكن هذا القول لا يدل على أن الغزالي في جانبه الصوفي ينكر دور الحواس في الإدراك. وإنما يدل على أن للغزالي منهجًا فلسفيًا منهجيًا صوفيًا في الإدراك والمنهجان متكاملان في مذهب الغزالي.

وللعقل عند الغزالي مترادفات ومعاني كثيرة ذكرها في كتبه من الإحياء، ومعارج القدس، وروضة الطالبين، ومشكاة الأنوار وغيرها.

ومن أسماء العقل عند الغزالي: النفس والروح والقلب وهذه الأسماء تدل على العين الباصرة في الإنسان كما قال الغزالي: إن في قلب الإنسان عينًا هذه صفة كمالها وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنساني[٥].

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣، ص٢٠.

(٢) المصدر نفسه: نفس الصفحة. (٣) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٤) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٥) الغزالي: مشكاة الأنوار،مصدر سابق، ج٢، ص٧.

ويشرح الغزالي معاني هذه الكلمات بالتفصيل كالآتي:

١- القلب وأطلق عليه الغزالي معنيين:

أحدهما: اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر وهو لحم مخصوص وفي باطنه تجويف وفي ذلك التجويف دم أسود هو منبع الروح ومعدنه. وهذا القلب موجود في البهائم والميت وهو قطعة لحم.

وثانيهما: هو لطيفة ربانية روحانية لها بالقلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان والمدرك العالم العارف من الإنسان والمخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب.

٢- الروح وأطلق عليه أيضًا معنيين:

أحدهما: جنس لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني فينشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن وجريانه في البدن وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم منها على أعضائها. والأطباء إذا أطلقوا لفظ الروح أراد به هذا المعنى وهو بخار لطيف أنضجته حرارة القلب.

وثانيهما: هو اللطيفة عالمة المدركة من الإنسان وهو الذي شرحه الغزالي في معنيي القلب وهو الذي أراده الله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [سورة الإسراء: آية: ٨٥].

٣- النفس وأطلق على هذا اللفظ معنيين:

أحدهما: المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف فقالوا لا بدّ من مجاهدة النفس وكسرها.

وثانيهما: هو اللطيفة الربانية وهي حقيقة الإنسان.

٤- العقل وأطلق عليه أيضًا معنيين:

أحدهما: العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب.

وثانيهما: المدرك للعلوم فيكون هو القلب وهو المعنى الثاني للقلب.

قال الغزالي: قد انكشف لك أن معاني هذه الأسماء موجودة وهي القلب الجسماني والروح الجسماني والنفس الشهوانية والعلوم فهذه أربعة معان يطلق عليها

الألفاظ الأربعة ومعنى خامس: وهي اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان والألفاظ الأربعة بجملتها تتوارد عليها فالمعاني خمسة والألفاظ أربعة[١].

والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة[٢].

والعقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان كما يطلق اسم العين على معان عدة:

فالأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية. وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي[٣] حيث قال في حد العقل إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء. ولم ينصف من أنكر هذا ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية فإن الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم[٤].

الثاني: هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد. وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حد العقل: إنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات. وهو أيضًا صحيح في نفسه لأن هذه العلوم موجودة وتسميتها عقلاً ظاهر وإنما الفاسد أن تنكر تلك الغريزة ويقال موجود إلا هذه العلوم.

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣، ص٤.

(٢) المصدر نفسه: ج١، ص٨٢.

(٣) الحارث بن أسد المحاسبي: من أكابر الصوفية، كان عالماً بالأصول والمعاملات، ولد ونشأ بالبصرة، ثم انتقل إلى بغداد وصار أستاذ أكثر البغداديين في عصره. من مؤلفاته كتاب الرعاية لحقوق الله وآداب النفوس والمسائل في أعمال القلوب والجوارح والمسائل في الزهد. توفي ببغداد سنة ٢٤٣هـ. د. عبد الحليم محمود: أستاذ السائرين، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨م، ط٢، ص٤٥-٦٥.

(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١، ص٨٤.

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال فإن من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال إنه عاقل في العادة ومن لا يتصف بهذه الصفة يقال إنه غبي غمر جاهل. فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً.

الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن تعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها. فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً من حيث إن أقدامه وأحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة.

المعنى الأول هو الأس والسنخ والمنبع، والثاني هو الفرع الأقرب إلى الأول، والثالث فرع الأول والثاني إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب. والرابع هو الثمرة الأخيرة وهي الغاية القصوى(١).

وذهب الغزالي إلى أن المعنى الأول والثاني وجدا في الإنسان بالطبع، والثالث والرابع بالاكتساب، ويبدو قول الغزالي: "أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلخ"(٢) أنه يميل إلى ربط المعاني الأربعة ببعضها؛ وكأن المعاني الثلاثة الأول والثاني والثالث مراحل تقطعها هذه الغريزة في سيرها الصاعد نحو العقل بالفعل الكامل وفي انتقالها من الاستمداد المحض إلى العلم بالمبادئ العقلية إلى العلوم المكتسبة من التجارب وأخيرًا إلى المعرفة بعواقب الأمور وقمع الشهوات(٣).

والعقل بهذا القول أداة حية قابلة للنمو والتطور فإنه مثل نور يشرق على النفس ويطلع صبحه ومبادئ إشراقه عند سن التمييز ثم لا يزال ينمو ويزداد نموًا خفي التدريج إلى أن يتكامل بقرب الأربعين سنة(٤).

وبعد أن بَيَّنَ الغزالي مفهوم العقل بالنظر إلى ذاته، بَيَّنَ مفهومه بالنظر إلى أفعاله ومدركاته وأطلق عليه الأسماء الآتية:

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١، ص٨٥.
(٢) المصدر نفسه: نفس الصفحة.
(٣) فكتور سعيد باسيل: منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص٤٥.
(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص٨٧.

١- النفس وهي اللطيفة الربانية الروحانية العالمة المدركة من الإنسان[١] فالعقل هو المدرك العالم العارف من الإنسان وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب[٢].

٢- العقل وهو القلم لأنه ينقش الحقائق في الصدور[٣].

٣- الملاك باعتباره واسطة بين الله تعالى والخلق فيبلغ الأوامر والنواهي[٤].

٤- النور الإلهي والبصيرة الباطنة ونور الإيمان واليقين لأنه يدرك حقائق الدين[٥].

والعقل باعتباره مدركًا للموجودات متميز عن الحواس وخاصة حاسة البصر بتسعة أمور وهي:

الأول: إن العين لا تبصر نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه إذ يدرك نفسه عالمًا وقادرًا ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلمه بنفسه وعلمه بعلمه نفسه إلى غير نهاية.

الثاني: إن العين لا تبصر ما بعد منها ولا ما قرب منها قربًا مفرطًا والعقل يستوي عنده القريب والبعيد. يعرج في طريقه إلى أعلى السموات رقيًا وينـــزل في لحظة إلى تخوم الأرضين هويًا، بل إذا حقت الحقائق انكشف أنه منـــزه عن أن تحوم بجنبات قدسه معاني القرب والبعد التي تفرض بين الأجسام؛ فإنه أنموذج من نور الله تعالى ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة وإن كان لا يرقى إلى ذروة المساواة.

الثالث: إن العين لا تدرك ما وراء الحجب والعقل يتصرف في العرش والكرسي وما وراء حجب السموات وفي الملأ الأعلى والملكوت كتصرفه في عالمه الخاص به ومملكته القريبة أعني بدنه الخاص. بل الحقائق كلها لا تحتجب عن العقل. وأما حجاب العقل حيث يحجب فمن نفسه لنفسه بسبب صفات هي مقارنة له

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣، ص٣، ٤.
(٢) الغزالي: فيصل التفرقة، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٧٧، ج١، ص١٣٤.
(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣، ص٣.
(٤) الغزالي: فيصل التفرقة، مصدر سابق، ج١، ص١٣٤.
(٥) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١، ص٨٨.

تضاهي حجاب العين من نفسه عند تغميض الأجفان. -

الرابع: إن العين تدرك من الأشياء ظاهرها وسطحها الأعلى دون باطنها، بل قوالبها وصورها دون حقائقها. والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها ويستنبط سببها وعلتها وغايتها وحكمتها وأنها مم خلق وكيف خلق ولم خلق ومن كم معنى جمع وركب وعلى أي مرتبة في الوجود نـــزل وما نسبته إلى سائر مخلوقاته.

الخامس: إن العين تبصر بعض الموجودات؛ إذ تقصر عن جميع المعقولات وعن كثير من المحسوسات؛ إذ لا تدرك الأصوات والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والقوة المدركة أعني قوة السمع والشم والذوق، بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والسرور والغم والحزن والألم واللذة والعشق والشهوة والقدرة والإرادة والعلم إلى غير ذلك من موجودات لا تحصى ولا تعد؛ فهي ضيقة المجال مختصرة المجرى لا تسعها مجاوزة الألوان والأشكال، وهما أخس أقسام الموجودات؛ فإن الأجسام في أصلها أخس أقسام الموجودات والألوان والأشكال من أخس أعراضها.

فالموجودات كلها مجال العقل إذ يدرك هذه الموجودات التي عددناها، وما لم نعدها، وهو الأكثر فيتصرف في جميعها، ويحكم عليها حكمًا يقينيًا صادقًا فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة والمعاني الخفية عنده جلية.

السادس: إن العين لا تبصر ما لا نهاية له فإنها تبصر صفات الأجسام والأجسام
لا تتصور إلا متناهية.

والعقل يدرك المعلومات والمعلومات لا تتصور أن تكون متناهية نعم إذا لاحظ العلوم المفصلة فلا يكون الحاضر الحاصل عنده إلا متناهيًا. لكن في قوته إدراك ما لا نهاية له ومثال ذلك من الجليات فإنه يدرك الأعداد ولا يتصور لها نهاية. ويدرك أنواعًا من النسب بين الأعداد لا يتصور التناهي عليها بل يدرك علمه بالشيء، وعلمه بعلمه بالشيء. فقوته في هذا الوجه أيضًا لا تقف عند نهاية.

.السابع: إن العين تبصر الكبير صغيرًا فترى الشمس في مقدار مِجَنٍّ والكواكب في صور دنانير منثورة على بساط أزرق. والعقل يدرك أن الكواكب

والشمس أكبر من الأرض أضعافًا مضاعفة. والعين ترى الكواكب ساكنة، بل ترى الظل بين يديه ساكنًا وترى الصبي ساكنًا في مقداره، والعقل يدرك أن الصبي متحرك في النشوء والتزايد على الدوام والظل متحرك دائمًا والكواكب تتحرك في كل لحظة أميالاً كثيرة(١).

وذهب الغزالي إلى أن العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط بل رأى الأشياء على ما هي عليه وفي تجريده عسر عظيم. وقد أخطأ العقلاء في نظرهم لأن فيهم خيالات وأوهامًا واعتقادات يظنون أحكامها أحكام العقل فالغلط منسوب إليها(٢) وإنما الغطاء غطاء الخيال والوهم وغيرهما(٣).

وفي مجال الإلهيات يستطيع العقل أن يصل إلى الحقيقة بشرط طول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات وإيناسه بالعقليات المحضة. وكلما كان النظر فيه أكثر والجد في طلبها أتم كانت المعارف فيها إلى حد اليقين التام أقرب(٤).

ولكن الحقيقة التي يستطيع العقل أن يصل إليها في الإلهيات ليست كل الحقيقة وعلى هذا قال الغزالي: الخاصية الإلهية ليست إلا لله تعالى ولا يعرفها إلا الله تعالى ولا يتصور أن يعرفها إلا هو ولذلك لم يعط أجل خلقه إلا أسماء حجبه بها فقال: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى﴾ [سورة الأعلى: آية ١] فوالله ما عرف الله غير الله في الدنيا والآخرة يعني على سبيل الإحاطة والكمال(٥).

وكذلك النبوة وهي عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل(٦).

ولا يعلم حقيقة النبوة إلا الله تعالى، وقد أعطى الأنبياء والرسل وللنبوة خواص كثيرة وهي خارجة عن مدركات العقل، وقد أعطى الله تعالى بعضًا من عباده بالإلهام

(١) الغزالي: مشكاة الأنوار، ص٤٤ إلى ص٤٧.
(٢) المصدر نفسه: ص٤٧. (٣) المصدر نفسه: ص٤٨.
(٤) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص٢٤٧.
(٥) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١، ص١٠١.
(٦) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٨٠.

والتوفيق وهم ليسوا من الأنبياء والرسل ولكنهم صوفية يدركون هذه الخواص بالذوق من سلوك طريق التصوف[١] بتجربة ما قاله ﷺ في العبادات وتأثيرها في تصفية القلب[٢] فإذا جرب الإنسان هذا الطريق في ألف وألفين وآلاف حصل له علم ضروري لا يتمارى فيه. فمن هذا الطريق يطلب اليقين بالنبوة لا من قلب العصا ثعبانًا وشق القمر[٣].

وفي الأمور الدينية فإن الغزالي رأى أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل كالأس، والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس[٤].

والعقل بنفسه قليل الغَنَاء لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشيء دون جزئياته نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطي الجميل.... وملازمة العفة ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء. والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ويبين ما الذي يجب أن يعتقد في شيء، وما الذي هو معدلة في شيء.

وعلى الجملة فالعقل لا يهتدي إلى تفاصيل الشرعيات والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقده وتارة بالتعليم وذلك في الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد: فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال المستقيمة والدال على مصالح الدنيا والآخرة ومن عدل عنه فقد ضل سواء السبيل. وإلى العقل والشرع أشار بالفضل والرحمة بقوله تعالى: ﴿وَلَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [سورة النساء: آية ٨٣] وعنى بالقليل المصطفين الأخيار[٥].

بهذه الصورة من دراسة الحواس والعقل يبدو أن الغزالي كان يثق بالحواس والعقل كوسيلة للإدراك وكانت ثقته بالحواس مرتبطة بثقته بالعقل. لأن حقيقة

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٨١.

(٢) المصدر نفسه: ص٨٣. (٣) المصدر نفسه: ص٨٤.

(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١، ص٨٨.

(٥) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص٦٥، ٦٦.

الحواس عنده ليست إلا أداة للعقل في الإدراك. وثقته بالعقل قد تبدو مفرطة لأنه يعتقد أن العقل إذا تحرر من غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أنه يغلط، بل يرى الأشياء على ما هي عليه[١] والحقيقة أن الغزالي ليس عقليًا متطرفًا فإنه سرعان ما يعترف بأنه لا بدّ من شروط النظر العقلي السليم التي تحول دون الوقوع في الخطأ وأن للعقل حدودًا لا يستطيع تجاوزها[٢].

وهذا الموقف من الحواس والعقل وجد أيضًا عند ديكارت في فلسفته المفتوحة الحية التي تخضع للتطور الفكري الخلاق. وهي فلسفة الرؤية المباشرة للواقع وفلسفة اليقين العقلي[٣].

والعقل عند ديكارت هو قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهذا ما قصد إليه ديكارت في قاعدته الأولى «يجب أن لا أقبل شيئًا قط على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة العقلية أنه كذلك، ويجب أن لا أحكم على الأشياء إلا بما يتمثله ذهني في وضوح، وتميز ينتفي معهما كل سبيل إلى الشك[٤]».

إن هذه القاعدة تدعو إلى استقلال العقل بعيدًا عن كل سلطة يمكن أن تفرض أحكامها عليه بصورة مسبقة. وأن العقل يهتدي إلى الحقيقة بالبداهة أي بالحدس العقلي أو بنور العقل الفطري والطبيعي. وكما أن البصر قد خلق لرؤية الأشياء فكذلك العقل قد جعل على الرؤية المباشرة للحقيقة[٥].

وللوصول إلى الحقيقة بالعقل عند ديكارت لا يكفي أن يكون الفكر جيدًا وإنما المهم أن يطبق تطبيقًا حسنًا، لذلك وضع ديكارت قواعده المنهجية في دراساته وأبحاثه العقلية. وهي القواعد الأساسية التي يجب أن يتبعها العقل في البحث عن الحقيقة في العلوم[٦].

---

(١) الغزالي: مشكاة الأنوار، مصدر سابق، ص٤٧.

(٢) د. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٣م، ص٤٦.

(٣) د. نازلي إسماعيل حسين: الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص١٣٣.

(٤) د. عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٥، ص١٩.

(٥) د. نازلي إسماعيل حسين: الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص١١١.

(٦) نفس المرجع، ص١١٠.

وذهب ديكارت إلى أن جميع الأفعال الذهنية التي نستطيع بها أن نصل إلى معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين اثنين هما الحدس والاستنباط.

والحدس عنده هو الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق التي تذعن لها النفس وتوقن به يقينًا لا سبيل إلى دفعه. وهو نظرة عقلية بلغت من الوضوح والتمييز أن زال معها كل شك. وذلك الفعل العقلي لا يتعلق بالحواس والخيال وإنما يختص بالذهن بل الذهن الخالص الصافي.

والاستنباط هو قوة نفهم بها حقيقة من الحقائق نتيجة حقيقة أخرى أبسط منها. وهو فعل ذهني بواسطته نستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتاج تلزم عنها أو عملية تنتقل من الواحد إلى الآخر ومن حد إلى الحد الذي يليه أو الذي يلزم عنه مباشرة وضرورة ثم من الثاني إلى الثالث وهلم جرًا(١).

وإذا كان ديكارت يرى أن العقل يهتدي إلى الحقيقة في العلوم والفلسفة فإن هذا لا يدل على أن ديكارت لا يرى حدودًا للعقل. إن فكرة المتناهي واللامتناهي وفكرة الخلق دليل واضح على أن ديكارت رأى وجود الحدود للعقل. وذكر ديكارت في تأملاته أن له فكرة عن موجود مطلق الكمال لا متناه وهي فكرة صحيحة جدًا. وأن هذه الفكرة تنطوي عليه كثرة لا تحصى من الأفكار لا يستطيع أن يحيط بها. بل قد لا يتيسر له بلوغها بالفكر أبدًا: فإن من شأن اللامتناهي أن يعجز المتناهي عن الإحاطة به(٢).

وفي الحواس يبدو اعتراف ديكارت واضحًا في أن للحواس دورًا في وصول المعلومات إلى العقل. لقد وجد ديكارت في نفسه أسبابًا تجعله يثق بوجود العالم الخارجي ودور الحواس في هذا الوجود.

ومن هذه الأسباب:

١- الإحساس بوجود أشياء مغايرة كل المغايرة لفكرة التي تصور عنها أفكار تعرض له بدون رضاه. بحيث إنه لم يكن يستطيع أن يحس أي موضوع مهما تكن

---

(١) د. عثمان أمين: ديكارت، الأنجلو، القاهرة، ط٧، ١٩٧٦، ص٨٩ إلى ص٩١.

(٢) ديكارت: التأملات، ترجمة د. عثمان أمين، الأنجلو، القاهرة، ط٢، ١٩٥٦م، ص١٥٤.

رغبته قد اتجهت إليه ما لم يكن أمام عضو حاسة من الحواس كما لم يكن في مقدوره البتة ألا يحسه إلا إذا كان ماثلاً أمامه.

٢- إن الأفكار التي كان يتلقاها عن طريق الحواس أكثر حيوية وأقوى تعبيرًا، وأكثر تميزًا من أي من تلك التي كان يستطيع خلقها من نفسه بالتأمل، أو من تلك التي وجدها مطبوعة في ذاكرته. لهذه الأفكار ذهب ديكارت إلى أن لها مصدرًا غير نفسه.

٣- لقد استعمل ديكارت الحواس أكثر مما استعمل العقل، وأن الأفكار التي تبينها من الحواس كانت قوية من الأفكار التي كونها في نفسه. بهذه الحقيقة اقتنع ديكارت بأنه ما من فكرة في ذهنه إلا وقد سلكت من قبل طريق الحواس(١).

وشك ديكارت في الحواس ليس معناه أن الحواس لا يمكن أن تكون وسيلة للمعرفة، وإنما معناه أن الإنسان إذا أراد أن يستخدم حواسه؛ فيجب أن يستخدمها استخدامًا سليمًا لأن هذا يجنبه الوقوع في الخطأ(٢).

فالحواس صادقة في إدراكها عند ديكارت، ولكنها تحت إشراف العقل(٣) لأن الحواس تقع في بعض الأحيان في الأخطاء(٤).

نقد المنطق القديم بين الغزالي وديكارت:

درس الغزالي وديكارت المنطق القديم دراسة وافية. وكان الغزالي عالمًا في المنطق وأصبح أحد رواده وألف فيه مؤلفات كثيرة، واعتبر المنطق منهجًا من مناهج التفكير؛ فكان منطقيًا، ولم يتغير رأيه فيه في حياته.

أما ديكارت فكان ينتقد المنطق ولم يقتنع به، ووجده غير نافع لتقدم العلم وغير واف لغرضه. فكان هذا من أسباب حمله على التفكير في البحث عن منطق آخر. ولكن ديكارت بعد أن وضع منهجًا جديدًا في العلوم والفلسفة لم يَتَخَلَّ عن المنطق كليًا كما هو واضح في دراساته وظل يتأثر به.

---

(١) ديكارت: التأملات، مرجع سابق، ص٢٤٣ إلى ص٢٤٥.

(٢) د. نازلي إسماعيل حسين: الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص١١٧.

(٣) ديكارت: التأملات، مرجع سابق ص٢٦٨،.

(٤) المرجع نفسه: ص٢٤٦.

ذكر السبكي أن الغزالي درس المنطق على الجويني[١] وليس ببعيد أنه قد درسه في المبادئ قبل ذلك لأن هذا العلم قد انتشر بين العلماء قبل الغزالي.

ولما انتقل الغزالي إلى بغداد وأراد أن يكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ومكامن تلبيسهم وإغوائهم درس علومهم الرياضية والمنطقية والطبيعية والإلهية. لأن الغزالي رأى في دراسته أو الوقوف على فساد المذهب قبل الإحاطة بمداركه محال بل هو رمي في العماية والضلال[٢].

وبعد أن درس الغزالي علوم الفلاسفة كتب كتابه «مقاصد الفلاسفة» وقال رأيه في المنطق قائلاً: وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيه النظار[٣].

ثم كتب كتابه «تهافت الفلاسفة» وقال في المنطق: إن المنطقيات لا بدّ من إحكامها هو صحيح ولكن المنطق ليس مخصوصًا بهم وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن «الكلام» «كتاب النظر» فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً، وقد نسميه «كتاب الجدل» وقد نسميه «مدارك العقول» فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة[٤].

وفي المنقذ من الضلال ذكر هذا الرأي قائلاً: وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية ترتيبه وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان. وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات[٥].

وعرف الغزالي علم المنطق بأنه القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، ج٦ ص١٩٦.

(٢) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧، ص٣١.

(٣) المصدر نفسه: ص٣٢.

(٤) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢، ص٨٥.

(٥) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٤٩.

فاسدهما فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينيًا، أو هو آلة قانونية تعصم الإنسان مراعاتها من أن يضل في فكره[(١)].

وفائدة المنطق اقتناص العلم[(٢)] لأن العلوم المطلوبة ليست فطرية لا تحتاج إلى تجشم الاستدلال والنظر والاعتبار، بل لا تقنص إلا بشبكة العلوم الحاصلة. فكل علم نظري لا يحصل إلا عن علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص وشكل معلوم من الأشكال القياسية حمليًا وشرطيًا متصلاً أو منفصلاً؛ فيحصل من ازدواجهما علم ثالث يسمي النتيجة عند حصولها والمطلوب قبل حصولها؛ فالجهل بتلك الأمور وبتلك المقدمات وبكيفية الازدواج والترتيب المفضي إلى المطلوب تصورًا، أو تصديقًا هو مانع من العلم[(٣)].

لذلك كتب الغزالي كتابه «معيار العلم» لتفهيم الناس طرق الفكر والنظر وتنوير مسالك الأقيسة والعبر؛ فإن العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة كانت لا محالة مستحصلة مطلوبة.

وليس كل طالب يحسن الطلب ويهتدي إلى طريق المطلب، ولا كل سالكٍ يهتدي إلى الاستكمال، ويأمن الاغترار بالوقوف دون ذروة الكمال، ولا كل ظان الوصول إلى شاكلة الصواب أمن الانخداع بلامع السراب[(٤)].

وكذلك كتب «محك النظر» و«القسطاس المستقيم» وهما من أهم كتب الغزالي المنطقية بعد «معيار العلم».

والمنطق في نظر الغزالي ميزان ومعيار للعلوم كلها. وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز به الرجحان عن النقصان ولا الربح عن الخسران[(٥)].

وعلى هذا النظر رأي الغزالي أن يقدم الطالب دراسة المنطق قبل أن يدرس علمًا من العلوم لأنه مقدمتها كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً[(٦)].

---

(١) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق،ص٣٦.

(٢) المصدر نفسه: ص٣٧.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣، ص١٣، ج٤ ص٤١٢.

(٤) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص٥٩.

(٥) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق،ص٣٦.

(٦) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ص١٣.

وقد طبق الغزالي هذا المنهج وجعل في التمهيد الرابع من «الاقتصاد في الاعتقاد» بيانًا خاصًا عن أهمية المنطق في دراسة علم الكلام والرد على شبهات الخصم في محاولته تشويه العقائد الإسلامية. قال فيه: في بيان منهاج الأدلة التي استنتجناها في هذا الكتاب: اعلم أن مناهج الأدلة متشعبة، وقد أوردنا بعضها في كتاب محك النظر وأشبعنا القول فيها في كتاب معيار العلم. ولكنا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المنغلقة والمسألة الغامضة قصدًا للإيضاح وميلاً إلى الإيجاز واجتنابًا للتطويل(١).

وفي كتابه «المستصفى من علم الأصول» وضع الغزالي في مقدمة الكتاب المنطق وقال: نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر ذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامها على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب «محك النظر» وكتاب «معيار العلم». وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً..... وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجته إلى أصول الفقه(٢).

وأهمية المنطق تمتد إلى التصوف في مذهب الغزالي ولذلك رأى أن الأولى للمريد(٣) قبل المجاهدة والاشتغال بتحصيل العلوم بمعرفة معيار العلم وتحصيل براهين العلوم المفصلة. فإنه يسوق إلى المقصود سياقة موثوقًا بها(٤) لأنه في أثناء المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن ويفضي إلى الماليخوليا(٥). فإذا لم تكن

---

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٢١.

(٢) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مصدر سابق، ص١٣.

(٣) المريد: هو اسم أطلقه الصوفية على الطالب أو المبتدئ في أول الطريق الصوفي، وللجرجاني (ت ٨١٦هـ) تعريف آخر للمريد فهو عنده (المجرد عن الإرادة) فكأن من أهم الصفات التي يجب أن تتوفر في المريد الصوفي أن يتخلى عن إرادته واختياره؛ إزاء إرادة شيخه واختياره، فلا فلاح ولا نجاح إلا بالاتباع المطلق للشيخ، بغير إنكار ولا اعتراض، يقول القشيري (ت٤٦٥هـ): (وأن تكون موافقة الشيخ بالقلب والجوارح فلا إنكار ولا مخالفة لشيء مما يقوله مطلقاً، ولا اعترض عليه بلسان أو قلب). د. عبد الفتاح الفاوي، دراسات في التصوف، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٩م، ص٢٤.

(٤) الغزالي: ميزان العمل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨، ص٢٢.

(٥) الماليخوليا: الجنون. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط١، ١٩٧٧ص٤٣١.

النفس قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية البرهانية اكتسبت بالخاطر خيالات تظنها حقائق تنـــزل عليها. فكم من صوفي بقي في خيال واحد عشر سنين إلى أن تخلص منه، ولو كان قد أتقن العلوم أولاً لتخلص منه على البديهة[١].

وقد جعل الغزالي المنطق منهجًا للتفكير في تخلص الإنسان من التقليد في أمر من الأمور. ومثاله أن من مال إلى العاجلة وآثر الحياة الدنيا، وأراد أن يعرف أن الآخرة أولى بالإيثار من العاجلة فله طريقان:

أحدهما: أن يسمع من غيره أن الآخرة أولى بالإيثار من الدنيا فيقلده ويصدقه من غير بصيرة بحقيقة الأمر فيميل بعمله إلى إيثار الآخرة اعتمادًا على مجرد قوله وهو يسمى تقليدًا ولا يسمى معرفة[٢].

وثانيهما: أن يعرف أن الأبقى أولى بالإيثار، ثم يعرف أن الآخرة أبقى فيحصل من هاتين المعرفتين معرفة ثالثة؛ وهي أن الآخرة أولى بالإيثار. ولا يمكن تحقق المعرفة بأن الآخرة أولى بالإيثار إلا بالمعرفتين السابقتين[٣].

وسمى الغزالي إحضار المعرفتين السابقتين للتوصل به إلى المعرفة الثالثة فكرًا[٤] وثمـــرته هـــي العلوم والأحوال والأعمال ولكن ثمرته الخاصة العلم لا غير[٥] وإذا حـــصل العلـــم في القلـــب تغير حال القلب وإذا تغير حال القلب تغيرت أعمال الجوارح.

فالعمل تابع الحال والحال تابع العلم والعلم تابع الفكر فالفكر إذن هو المبدأ والمفتاح للخيرات كلها[٦] لأنه يعرف بأن الآخرة أولى بالإيثار؛ فإذا رسخت هذه المعرفة يقينًا في القلوب تغيرت القلوب إلى الرغبة في الآخرة والزهد في الدنيا[٧].

والنتيجة التي يصل إليها الباحث بهذا المنهج تكون يقينية تامة إذا كانت المقدمات على الحد الذي وصفه الغزالي في العلم اليقيني هو «أن تعرف أن الشيء

(١) الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص٢٢.
(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤ ص٤١٢.
(٣) الغزالي: المصدر السابق، ص٤١٢.
(٤) المصدر نفسه: نفس الصفحة.
(٥) المصدر نفسه: ص٤١٣.
(٦) المصدر نفسه: نفس الصفحة.
(٧) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

بصفة كذا مقترنًا بالتصديق بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا. فإنك لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه والذهول عنه لم ينقدح ذلك في نفسك أصلاً؛ فإن اقترن به تجوز الخطأ وإمكانه فليس بيقيني.

فهكذا ينبغي أن تعرف نتائج البرهان فإن عرفته معرفة على حد قولنا فقيل لك خلافه حكاية عن أعظم خلق الله مرتبة وأجلهم في النظر والعقليات درجة وأورث ذلك عندك احتمالاً فليس اليقين تامًا. بل لو نقل عن نبي صادق نقيضه فينبغي أن يقطع بكذب الناقل أو بتأويل اللفظ المسموع عنه ولا يخطر ببالك إمكان الصدق؛ فإن لم يقبل التأويل فنشك في نبوة من حكى عنه بخلاف ما عقلت إن كان ما عقلته يقينيًا؛ فإن شككت في صدقه لم يكن يقينك تامًا(١).

وقد يقال إن مثل هذا اليقين عزيز يقل وجوده فتقل به المقدمات، وذهب الغزالي إلى أن مثل هذا اليقين فيما يتساعد فيه الوهم والعقل من الحسابيات والهندسيات والحسيات كثير. وكذلك في المعقولات التي لا تحازيها الوهميات(٢).

ويوجد أيضًا في العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات، وذلك بطول الممارسة في العقليات، وفطام العقل عن الوهميات والحسيات، وإيناسها بالعقليات المحضة(٣).

ومثال ذلك: إذا عرفت أنك حادث وأن الحادث لا يستغني عن محدث فقد حصل لك البرهان على الإيمان بالله تعالى، وما أقرب إلى العقل من هاتين المعرفتين أعني أنك حادث وأن الحادث لا يحدث بنفسه(٤).

وموازين المنطق صالحة لتمييز الحق من الباطل في المعارف الدينية وغير الدينية عند الغزالي فقال: لا أدعي أني أزن بها المعارف الدينية فقط، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية، وكل علم حقيقي غير وضعي فإني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين(٥).

---

(١) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص٢٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ص٢٤٧. (٣) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٤) الغزالي: القسطاس المستقيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧، ج١، ص٦٠.

(٥) الغزالي: المضنون به على غير أهله، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٥، ج٢، ص١٤٢.

ويبدو من هذه الدراسة في موقف الغزالي من المنطق أن الإمام الغزالي اعتبر المنطق منهجًا من المناهج وطريقًا من الطرق في التفكير التي يمكن الاستعانة بها في البحث عن الحقيقة. وهذه الثقة بالمنطق كمنهج التفكير لم تتغير عند الغزالي سواء كان قبل أن يتصوف أو بعده. وقد جعل للمنطق أهمية كبيرة لوضعه فكرة اليقين التي إذا وجدت في المقدمات لا بدّ وأن تكون النتائج أيضًا يقينية.

لقد درس ديكارت المنطق في سن الحداثة في لافليش، وكان يظن أن المنطق سيمده بشيء من العون للوصول إلى مطلبه. ولكنه عندما اختبره تبين له أن أقيسته وأكثر تعاليمه الأخرى لا تنفع في تعليم الأمور بقدر ما تعيننا على أن نشرح لغيرنا من الناس ما نعرفه منها أو هي كصناعة لا تعيننا على الكلام بدون تفكير عن الأشياء التي نجهلها(١).

ويمكن إيجاز نقد ديكارت للمنطق الأرسطي في مسألتين:

الأول في التعريف: وهو يعتقد أنه من الخطأ أن نظن أن معرفة الشيء تبدأ بتعريفه (كما قال أرسطو). ذلك لأن التعريف يعرف البسيط بالمركب ومن الأفضل أن يكون تعريف المركب بالبسيط. فأرسطو مثلاً حين يعرف الحركة بأنها فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة فإنه لا يقدم لنا حقيقة علمية بسيطة بل هو يرد الحركة إلى ما هو أعقد منها أي الفعل والقوة معًا.

والثاني في القياس: كذلك قد تأكد له عقم القياس الأرسطي فهو يفرض الحقيقة ولا يساعد في البحث عنها. وحين أقول مثلاً: كل إنسان فانٍ، سقراط إنسان، إذن سقراط فانٍ، فإن النتيجة هنا كانت متضمنة في المقدمة الكبرى(٢). وهذا النقد لا يدل على أن ديكارت قد تخلى عن المنطق نهائيًا. لأن ديكارت اعترف بوجود كثير من القواعد الصحيحة والمفيدة(٣) لقد ظل متأثرًا به في قواعد القياس وقاعدة الانتقال من المعلوم إلى المجهول وقاعدة تقسيم المعضلات(٤) كما هو

---

(١) ديكارت: مقالة الطريقة، ترجمة د. جميل صليبا، اللجنة الدولية، بيروت، ١٩٥٣م، ص٧٢، ٧٣.

(٢) د. نازلي إسماعيل حسين: الفلسفة الحديثة، ص١٠٧.

(٣) ديكارت: مقالة الطريقة، مرجع السابق، ص٧٣.

(٤) المرجع نفسه: نفس الصفحة.

واضح في تأملاته؛ حيث توصل إلى فكرة المتناهي واللامتناهي وفكرة الانتقال من المعلوم إلى المجهول وغيرهما.

وبعد أن وجد ديكارت أن المنطق لا يفيد تقدم العلم فكر في البحث عن منهج آخر يجمع فيه مزايا علم الهندسة والجبر والمنطق ويكون خاليًا من عيوبها[١] ووضع منهجه في أربع قواعد هامة وهي:

١- قاعدة البداهة واليقين.

٢- قاعدة التحليل وتقسيم المشكلات.

٣- قاعدة الترتيب أو التركيب.

٤- قاعدة الإحصاء[٢].

وإذا كان ديكارت قد استفاد من المنطق لوجود العناصر الصحيحة والهامة فـــيه فإنه قد استفاد منه أيضًا في بناء منهج يساعد على تقدم العلوم والمعارف الإنسانية.

وأيًّا كان النقد الذي يوجه إلى منطق أرسطو بعد ظهور المناهج التجريبية وتقدم العلم الحديث فإنه لا يقلل من قدره فلقد ظل طوال عصور كثيرة أداة العلوم وقانونها. وحتى اليوم لا يستطيع العقل الإنساني أن يخل بقواعد المنطق ويحيد عنها. فكيف يناقض العقل نفسه وكيف لا تتسق المقدمات مع النتائج.

لقد علمنا أرسطو كيف تكون صور التفكير وإن كان من الممكن أن نكتشف غيرها. واكتشف المعقولات وإن كان الفلاسفة قد اكتشفوا غيرها. ووضع قواعد الصدق والصواب وإن كان المنطق الحديث قد وضع قواعد كثيرة غيرها. ولكن سوف يظل منطق أرسطو هو البداية الحقيقية التي يجب أن يبدأ بها كل باحث ودارس وعالم[٣].

بالإضافة إلى ذلك فإن الباحثين قد اضطروا في أبحاثهم أن يستخدموا القياس للبرهنة على أن القضايا العامة التي ننتهي إليها عن طريق الاستقراء تنطبق على

---

(١) ديكارت: مقالة الطريقة، مرجع سابق، ص٧٣.

(٢) د. نازلي إسماعيل حسين: الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص١١٠ حتى ص١١٣.

(٣) د. نازلي إسماعيل حسين: المنطق الصوري، المركز العلمي، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٣، ٤.

حالات جزئية جديدة دون حاجة إلى الرجوع في كل مرة إلى الملاحظة والتجربة. إذ يهدف الاستدلال القياسي إلى الاقتصاد في التفكير والمجهود. فمن الواضح إذن أن المنهج القديم والحديث يتعاونان وليس لأحدهما غنى عن الآخر[١].

كذلك لا تستطيع العلوم الطبيعية أن تتقدم إلا إذا استخدمت بعض المعاني التي سبقت اكتسابها أي إلا إذا كان القياس يحتل فيها مكانًا كبيرًا. وذلك لأن الإنسان لا يستدل دون قياس.

غير أن القياس لا يدخل في الاستدلال إلا على اعتبار أنه إحدى حلقاته أو وسائله. كما أن التجربة ليست التفكير الاستقرائي في جملته بل أحد أجزائه أو مراحله[٢].

الحقيقة المطلوبة بين منهج الغزالي ومنهج ديكارت:

يعد الغزالي وديكارت من كبار المفكرين الباحثين عن الحقيقة بمناهجهم. وبعبارة أخرى أن الغزالي وديكارت كانا من الفلاسفة الذين قد ثاروا على الآراء البالية والأساطير والخرافات التي تسللت إلى المعتقدات الشعبية فجردت الإنسان من كل قدرة على الابتكار والتفكير. ولقد دعا كل منهما إلى الفكر الفلسفي وهو دائمًا وأبدًا دعوى مفتوحة لممارسة الحرية ولرفع القيود عن الإنسان.

ولا شك في أن الغزالي من الباحثين عن الحقيقة وكذلك ديكارت والبحث عن الحقيقة هو الفلسفة.

والحقيقة التي تنشدها الفلسفة ليست الحقيقة الجزئية ولكنها الحقيقة كلها، كل الحقيقة. فالحقائق الجزئية هي مثل الأشياء الجزئية بينها اختلاف وتعارض وربما تضاد وتناقض[٣].

ومن الواضح أن للغزالي فلسفة فيما يختص بالخلق والوجود وما يتبع من بحث في العلل[٤] بالإضافة إلى ذلك أن في فلسفة الغزالي جوانب إيجابية منها أن معرفة

---

(١) د. محمود قاسم: منطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١، ص٥٥.

(٢) المرجع نفسه: ص ٥٦، ٧٥.

(٣) د. نازلي إسماعيل حسين: مدخل إلى الفلسفة، المكتبة القومية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص١١٣.

(٤) د. نازلي إسماعيل حسين: الميتافيزيقا، المكتبة القومية، القاهرة، ١٩٨١م، ص٥٧.

الخالق تأتي أولاً من معرفة النفس لأحوالها قبل أن تأتي من معرفة الإنسان بالعالم، وذلك لأنه قد وضح أن الشرع لا يتعرض للعلوم الجزئية بالنفي أو الإثبات[١].

وهذه ناحية منهجية في فلسفة الغزالي وهي من أهم مسائل الفلسفة التي انشغلت بها عقول الفلاسفة. لأن أول ما يلزم من أدوات التفلسف هو الشعور بضرورة المنهج، ثم إيجاد ذلك المنهج بالفعل ثم تطبيقه على النظر والعمل عن شعور ووعي وروية[٢].

لقد كان بحث الغزالي عن المنهج معروفًا وقد استعرض منهج المتكلمين والفلاسفة والباطنية والصوفية واختبرها واحدًا بعد واحد بطريقة مثالية؛ وهي دراسة هذه المناهج أولاً دراسة واعية ثم نقدها لأن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية[٣].

وكان الغزالي يختبر وسائل المعرفة من الحواس والعقل والقلب وحدد لكل واحدة منها حدودًا تقف عنده. والبحث عن الوسائل المختلفة التي يتخذها الإنسان ليصل إلى الحقيقة هو داخل في البحث عن الحقيقة وهو البحث المعروف بنظرية المعرفة وتحديد مصادرها[٤].

وفي المنطق وجدت للغزالي دراسات بين فيها أهمية المنطق، واعتبره مقدمة العلوم كلها ورأى أن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة له بعلومه أصلاً[٥].

ووضع في المنطق فكرة اليقين التي لا بدّ منها في المقدمات لتكون النتائج يقينية. والمنطق في حقيقته ليس يختص لقوم دون غيرهم، ولكنه لجميع الأمم بمعنى أن المنطق ليس من إبداع اليونان لأنه من صحف إبراهيم وموسى عليهما السلام[٦]. وذكر أن الاختلاف إنما يكون بالأسماء فله عند المتقدمين أسماء وعند المتأخرين

---

(١) د. نازلي إسماعيل حسين: الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص٥٧.
(٢) د. عثمان أمين:، ديكارت، مرجع سابق، ص٨٢.
(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٣٨.
(٤) د. يحيى هويدي: الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان، دار الثقافة، القاهرة، ص١٣.
(٥) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ص١٣.
(٦) الغزالي: القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ج١، ص٤٢.

أسماء أخرى[١]. فإن العبارات مباحة والاصطلاحات لا مشاحة فيها[٢].

ويبدو من هذه الأمور أن الغزالي كان يبحث عن حقائق كثيرة منها:

١- البحث في الخلق والوجود وما يتبع ذلك من بحث في العلل.

٢- البحث في المناهج والمنطق ووسائل المعرفة.

٣- البحث عن حقيقة الإنسان.

٤- البحث في حقائق دينية كما هو واضح في إحياء علوم الدين وغيره.

وكذلك ديكارت كان يبحث عن حقائق كثيرة من العلوم والفلسفة والمناهج والمنطق ووسائل المعرفة وغير ذلك من الأبحاث.

فكان يبحث عن منهج البحث في العلوم والفلسفة ويبحث عن مبدأ أول لفلسفته ويبحث عن الحقائق الجسمية والروحية والحقائق الإلهية والكونية كما هو واضح في كتابه «مقالة الطريقة» و«التأملات في الفلسفة الأولى» و«مبادئ الفلسفة».

دور التأمل في منهج الغزالي ومنهج ديكارت:

إن الغزالي وديكارت من المفكرين الذين اختاروا شكل التأملات وأسلوبها في عرض منهجهم. لقد بذل المفكران جهدًا كبيرًا في الدراسة والبحث عن الحقيقة وكانت لهما مناهجهما الفكرية المتكاملة منها التأمل فكانت لهما تأملات فكرية التي صدرت عنها أفكار قيمة تنير عقول البشر في البحث عن الحقيقة للوصول إلى اليقين.

فكانت تأملات المفكرين خصبة وتركت للباحثين أفكارًا كثيرة لا يستغنون عنها لحل مشكلاتهم الفكرية والعملية.

لقد احتل التأمل مكانًا هامًا في المنهجين ولعب فيهما دورًا كبيرًا في نجاح أبحاثهما عن الحقيقة.

وكان المفكران حريصين على التأمل في ظروف هادئة بعيدة عن الناس واستطاعا بذلك الاستمرار في التأمل لسنوات طويلة فكانا بذلك مفكري التأمل.

---

(١) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٢٤.

غادر الغزالي بغداد في ذي القعدة سنة ثمان وثمانين وأربعمائة من الهجرية متجهًا إلى الشام للعزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة لتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب. وبلغت مدة العزلة إحدى عشرة سنة[١].

ويبدو بعد دراسة مؤلفات الغزالي أن هناك تأملين في حياة الغزالي التأملية: فكري وذوقي أو فلسفي وصوفي وهذا يرجع إلى أن الغزالي كان فيلسوفًا وصوفيًا.

التأمل الفلسفي أو الفكري عند الغزالي يشمل التفكر والاعتبار والتذكر والنظر والتدبر[٢].

والتفكير هو إحضار معرفتين في القلب لتصل به إلى معرفة ثالثة. وهذا هو الاعتبار أيضًا من حيث إنه يعبر منهما إلى معرفة ثالثة. وإن لم يقع العبور ولم يكن إلا الوقوف على المعرفتين فينطبق عليه اسم التذكر.

وفائدة التذكار تكرار المعارف على القلب لترسخ ولا تنمحي عن القلب وفائدة التفكر تكثير العلم واستجلاب معرفة ليست حاصلة[٣].

والتدبر هو استغراق الذهن في موضوع تفكيره إلى حد يجعله يغفل عن الأشياء الأخرى بل عن أحوال نفسه[٤]. وحياة التدبر هي درجة سامية من درجات التأمل واستغراق الذهن في التفكير[٥].

فالتأمل في حقيقته ليس إلا تفكيرًا عميقًا، واستغراق الذهن في موضوع معين في البحث عن الحقيقة للوصول إلى اليقين.

واشترط الغزالي على الباحثين عن الحقيقة في النفس لغرض المعرفة بالله تعالى أن يكونوا على كمال الدرك من وفور العقل، وصفاء الذهن، وصحة الغريزة، واتقاد القريحة وحدة الخاطر، وجودة الذكاء والفطنة وجزالة الرأي وحسن الفهم[٦]. ومن

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٧٤، ٩٣.
(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤ ص٤١٢.
(٣) المصدر نفسه: نفس الصفحة.
(٤) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص٤٢.
(٥) المصدر نفسه: نفس الصفحة.
(٦) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص١٢.

وهبت له هذه الفطنة فحينئذ عليه استكداد الفهم والاقتراح على القريحة واستعمال الفكر واستثمار العقل بتحديق بصيرته إلى صوب الغوامض وحل المشكلات بطول التأمل، وإمعان النظر والاستعانة بالخلوة وفراغ البال، والاعتزال من مزدحم الأشغال، والقيام بوظائف العبادات حتى يصل إلى كمال العلوم[١].

والتأمل طريق الوصول إلى معرفة الله تعالى عند الغزالي لذلك قال: فارجع الآن إلى النطفة وتأمل حالها أولاً: وما صارت إليه، ثانيًا: وتأمل أنه لو المجتمع الجن والإنس على أن يخلقوا للنطفة سمعًا أو بصرًا أو عقلاً أو قدرة أو علمًا أو روحًا أو يخلقوا فيها عظامًا، أو عصبًا أو جلدًا أو شعرًا هل يقدرون على ذلك، بل لو أرادوا أن يعرفوا كنه حقيقته وكيفية خلقته بعد أن خلق الله تعالى ذلك لعجزوا عنه[٢].

فهذه نبذة من عجائب بدنك التي لا يمكن استقصاؤها فهو أقرب مجال لفكرك وأجلى شاهد على عظمة خالقك وأنت غافل عن ذلك مشغول ببطنك وفرجك لا تعرف من نفسك إلا أن تجوع فتأكل وتشبع فتنام وتشتهي فتجامع وتغضب فتقاتل والبهائم كلها تشاركك في معرفة ذلك. وإنما خاصية الإنسان التي حجبت البهائم عنها معرفة الله تعالى بالنظر في ملكوت السموات والأرض وعجائب الآفاق والأنفس[٣]. وكلما استكثرت من معرفة عجيب صنع الله تعالى كانت معرفتك بجلاله وعظمته أتم. وهذا كما أنك تعظم عالمًا بسبب معرفتك بعلمه فلا تزال تطلع على غريبة من تصنيفه أو شعره فتزداد به معرفة وتزداد بحسنه له توقيرًا وتعظيمًا واحترامًا حتى أن كلمة من كلماته وكل بيت عجيب من أبيات شعره يزيده محلاً من قلبك يستدعي التعظيم له في نفسك.

فهكذا تأمل في خلق الله تعالى وتصنيفه وتأليفه وكل ما في الوجود من خلق الله وتصنيفه والنظر والفكر فيه لا يتناهى أبدًا وإنما كل عبد منهما بقدر ما رزق[٤].

والتأمل الثاني للغزالي هو الذوقي أو الصوفي الذي يتميز عن الأول بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب ذكر الله تعالى عن طريق العزلة والخلوة

---

(١) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص١٣.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤ ص٤٢٢.

(٣) المصدر نفسه: ص٤٢٤. (٤) المصدر نفسه: ص٤٣٢.

والرياضة والمجاهدة[١] إلى أن يصل الباحث إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق[٢].

والتأملان الفكري والذوقي أو الفلسفي والصوفي لا ينفصلان في منهج الغزالي في البحث عن الحقيقة الإلهية. ذلك أن ثمرة الفكر الخاصة هي العلم وإذا حصل العلم في القلب تغير حال القلب وإذا تغير حال القلب تغيرت أعمال الجوارح. فالعمل تابع الحال والحال تابع العلم والعلم تابع الفكر. فالفكر إذن هو المبدأ والمفتاح للخيرات كلها[٣].

وقد جمع الغزالي التأملين في صورة واضحة يكون التأمل الفكري فيها مدخلاً للتأمل الصوفي للوصول إلى الحقيقة وهي:

الأولى: التذكر وهو إحضار المعرفتين في القلب.

الثانية: التفكر وهو طلب المعرفة المقصودة منهما.

الثالثة: حصول المعرفة المطلوبة واستنارة القلب بها.

الرابعة: تغير حال القلب عما كان بسبب حصول نور المعرفة.

الخامسة: خدمة الجوارح للقلب بحسب ما يتجدد له من الحال.

وأتى الغزالي بمثال يوضح الأمر أكثر وضوحًا فقال: فكما يضرب الحجر على الحديد فيخرج منه نار يستضيء بها الموضع فتصير العين مبصرة بعد أن لم تكن مبصرة وتنهض الأعضاء للعمل فكذلك زناد نور المعرفة هو الفكر؛ فيجمع بين المعرفتين، كما يجمع بين الحجر والحديد ويؤلف بينهما تأليفًا مخصوصًا كما يضرب الحجر على الحديد ضربًا مخصوصًا فينبعث نور المعرفة، كما تنبعث النار من الحديد، ويتغير القلب بسبب هذا النور حتى يميل إلى ما لم يكن يميل إليه[٤].

والتأمل يحتاج إلى العزلة وكان الغزالي يريد أن يتأمل في بغداد ولكن أحد كبار صوفية عصره منعه عن ذلك وقال له: السبيل أن تقطع علائقك من الدنيا بالكلية بحيث لا يلتفت قلبك إلى أهل وولد ومال ووطن وعلم وولاية بل تصير إلى حالة

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٧٤.

(٢) المصدر نفسه: ص٧٦.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤ ص٤١٣.

(٤) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

يستوي عندك وجودها وعدمها ثم تخلو بنفسك في زاوية تقتصر من العبادة على الفرائض والرواتب وتجلس فارغ القلب مجموع الهمِّ مقبلاً بذكرك على الله تعالى[١]. ففعل الغزالي ذلك الأمر وغادر بغداد إلى الشام للتأمل كما تقدم ذكره.

بذلك أصبحت العزلة جزءًا مهمًا للتأمل ولها عند الغزالي فوائد كثيرة منها:

الأولى: التفرغ للعبادة والفكر والاستئناس بمناجاة الله تعالى في أمر الدنيا والآخرة وملكوت السموات والأرض؛ فإن ذلك يستدعي فراغًا ولا فراغ مع المخالطة فالعزلة وسيلة إليه[٢].

الثانية: التخلص من المعاصي التي يتعرض الإنسان لها غالبًا عن طريق المخالطة ويسلم منها في الخلوة وهي أربعة الغيبة والنميمة والرياء والسكوت عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومسارقة الطبع من الأخلاق الرديئة والأعمال الخبيثة التي يوجبها الحرص على الدنيا[٣].

الثالثة: الخلاص من الفتن والخصومات وصيانة الدين والنفس عن الخوض فيها والتعرض لأخطارها[٤].

الرابعة: الخلاص من شر الناس[٥].

الخامسة: انقطاع طمع الناس عنك وانقطاع طمعك عن الناس[٦].

السادسة: الخلاص من مشاهدة الثقلاء والحمقى مقاساة حمقهم وأخلاقهم[٧].

وهذا القول لا يدل على أن الغزالي كان يفضل العزلة على المخالطة لأن الغزالي اختار العزلة لأسباب منها: التأمل بحثًا عن الحقيقة. فلما وصل إليها رجع إلى المخالطة وركز اهتمامه في الدراسة والتدريس والتأليف واتخذ في جوار بيته مدرسة لطلبة العلم وخانقاه للصوفية[٨].

---

(١) الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص٢١.
(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٢، ص٢٢٦.
(٣) المصدر نفسه: ص٢٢٨. (٤) المصدر نفسه: ص٢٣٢.
(٥) المصدر نفسه: ص٢٣٣. (٦) المصدر نفسه: ص٢٣٤.
(٧) المصدر نفسه: ص٢٣٥.
(٨) السبكي:، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، ج٦ ص٢١٠.

بالإضافة إلى ذلك ذكر الغزالي فوائد المخالطة منها:

الأولى: التعليم والتعلم وهما أعظم العبادات في الدنيا ولا يتصور ذلك إلا بالمخالطة[١]. فالمحتاج إلى التعلم لما هو فرض عليه عاص بالعزلة[٢].

الثانية: النفع والانتفاع. أما الانتفاع بالناس فبالكسب والمعاملة. وأما النفع فهو أن ينفع الناس إما بماله أو ببدنه فيقوم بحاجاتهم على سبيل الحسبة ففي النهوض بحوائج المسلمين ثواب[٣].

الثالثة: التأديب والتأدب[٤].

الرابعة: الاستئناس والإيناس[٥].

الخامسة: في نيل الثواب وإنالته[٦].

السادسة: اعتياد التواضع فإنه من أفضل المقامات[٧].

السابعة: التجارب فإنها تستفاد من المخالطة للخلق ومجاري أحوالهم.

والعقل الغريزي ليس كافيًا في تفهم مصالح الدين والدنيا، وإنما تفيدها التجربة والممارسة[٨].

ولا شك في أن تأمل الغزالي ناجح وفوائده كثيرة التي تمثلت في مؤلفاته الكثيرة وأكبرها: إحياء علوم الدين.

إذا كان التأمل قد لعب دورًا كبيرًا في حياة الغزالي الفكرية والذوقية؛ فإن التأمل قد لعب أيضًا دورًا كبيرًا في حياة ديكارت الفكرية. لقد كان ديكارت حريصًا على التأمل وقد سمي كتابًا من كتبه «التأملات» ولقب بهذا بفيلسوف التأمل[٩].

كان ديكارت محبًا للعلم فكان هواه منصرفًا إلى خدمة العلم ولكي يستطيع أن

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٢، ص٢٣٦.

(٢) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٣) المصدر نفسه: ج٢، ص٢٣٨.

(٤) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٥) المصدر نفسه: ص٢٣٩.

(٦) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٧) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٨) المصدر نفسه: ص٢٤١.

(٩) د. نازلي إسماعيل حسين:، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص١١٤.

يفرغ لأداء تلك المهمة على الوجه الذي يرتضيه غادر فرنسا واختار المقام في هولندا فارتحل إليها طلبًا للراحة والهدوء بعيدة عن باريس التي كانت الحياة الاجتماعية فيها تستغرق الكثير من وقته[١] وكان ديكارت مولعًا بالهدوء الذي يعينه على التفكير الفلسفي وكان أشد ما يخشاه هو أن يعكر عليه أحد صفو تفكيره. ولقد قال هو نفسه في ذلك: «حملتني تلك الرغبة على الابتعاد عن جميع الأماكن التي قد ألقى فيها بعض من يعرفونني وساقتني إلى أن أخلو هنا في بلاد وطد فيها طول الحرب نظمًا ثابتة... وحيث استطعت -وسط شعب كبير جم النشاط يعنى بشؤونه أكثر مما يستطلع شؤون الآخرين كل ذلك دون أن أحرم نفسي من رخاء المدن الغاصة- أن أعيش عيش العزلة كما لو كنت في أقصى الصحارى[٢].

لقد كانت الفترة التي قضاها ديكارت في هولندا فترة خصبة من ناحية الإنتاج العقلي. فمنذ سنة ١٦٢٨ إلى سنة ١٦٢٩ كتب رسالة صغيرة في الميتافيزيقا موضوعها «وجود الله ووجود الروح» والقصد منها أن تبسط شيئًا من قواعد مذهبه في الطبيعيات.

وهذا يدل على أن ديكارت كان يشتغل منذ سنة ١٦٢٩ بتحرير كتاب «التأملات الفلسفية» الذي لم يظهر إلا في سنة ١٦٤١.

وبذلك بر الفيلسوف بوعده للكردينال «دوبيرول» في أن يكتب رسالة يناصر بها الدين على الملحدين[٣].

وانتهى تأمل ديكارت بسفره إلى (استوكهولم) بدعوة من الملكة كريستين ملكة السويد في سنة ١٦٩٤[٤] ليلقن الملكة بنفسه فلسفته ولكي يعلمها «السبيل إلى الحياة حياة سعيدة بإزاء الله وبإزاء الناس»[٥].

ولا شك في أن كتاب «تأملات في الفلسفة الأولى» من روائع المؤلفات

(١) المرجع نفسه: ص٨٤.
(٢) د. عثمان أمين: ديكارت، مرجع سابق، ص٤٨، ٤٩.
(٣) المرجع نفسه: ص٥١.
(٤) د. نازلي إسماعيل حسين:، المصدر السابق، ص٨٨.
(٥) د. عثمان أمين: ديكارت، مرجع سابق، ص٦٤.

الفلسفية على الإطلاق وهو بلا ريب أهم أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجدره بالاعتبار.

ونظرة إلى المسائل التي تناولها والحقائق التي بينها يقنع بأنه أوفى ما ألف الفيلسوف في الميتافيزيقا[١] بوجه عام كما يشير إلى ذلك النص الكامل لعنوان الكتاب «تأملات في الفلسفة الأولى» وفيه برهن على وجود الله وخلود النفس[٢].

ألف ديكارت كتابه هذا ليعرض على الخاصة مذهبه المتيافيزيقي عرضًا علميًا منظمًا. ويلاحظ أن الفيلسوف كان يحيل من أراد الوقوف على جملة نظراته في الميتافيزيقا إلى هذا الكتاب وحده دون كتبه. صحيح أنه قد أورد بعض المسائل الميتافيزيقية في القسم الرابع من كتاب «المقال في المنهج» ولكنه عرضها هناك عرضًا سريعًا ومسها مسًا رقيقًا لم يقصد فيه إلى التعمق والاستقصاء على أن هذا العرض نفسه لا يفهم حق الفهم إلا بالرجوع إلى التأملات[٣].

وعلى هذا النظر فإن كل تفسير للفلسفة الديكارتية يجب أن يستند أولاً إلى تأملاته الميتافيزيقية لا لأنها تحتوي على كل مضمون هذه الفلسفة بل لأنها تشمل بالضرورة جميع العناصر الأساسية في مذهبه.

أولاً: يعتقد ديكارت أن كل ما ينضاف إلى هذه التأملات من اعتراضات وردود لا يمثل إلا بعض الإيضاحات أو الإضافات التي لا تتعارض في شيء مع أصول التأملات.

وثانيًا: فإنه يعتبر هذه التأملات المدخل الضروري والبرهاني لكل فلسفته.

وثالثًا: فإنه ظل طوال حياته يعمل على تفسيرها وشرحها دون أن يغير من أصولها شيئًا.

وإن نظرياته ميتافيزيقية أخرى لم تجد مكانها في هذه التأملات لا يمكن أن تعد من بين المبادئ الأساسية في الفلسفة الديكارتية وقد تكون مجرد نتائج لها. ومثال ذلك فكرة الحقائق الأزلية فإنها لا توجد في التأملات ولكنها نتيجة لازمة

---

(١) الميتافيزيقا: ما وراء الطبيعة أو الغيبيات. المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص٤٣٣.

(٢) د. عثمان أمين:، ترجمة التأملات، مرجع سابق، ص٥.

(٣) المرجع نفسه: ص٧.

عنها لا سيما أن فلاسفة العصر الوسيط قد أشاروا إليها.

لقد اختار ديكارت شكل التأملات وأسلوبها في عرض مذهبه لأن شكل التأملات هو الشكل الذي يتم فيه التوافق بين التحليل السيكولوجي - النفسي- للأفكار والتحليل المنطقي لها في هذه الفلسفة.

وميتافيزيقا ديكارت تستند أساسًا إلى التحليل وكل ما تستلزمه من تأليف أو تركيب إنما هو نتيجة لهذا التحليل.

ولقد ساعد التأمل على ترتيب الحقائق ابتداء من الحقائق البسيطة الواضحة حتى الحقائق الأخيرة والمركبة. وبحسب هذا الترتيب الذي افترضه ديكارت فإننا لا نستطيع أن نذكر أية حقيقة إلا في إطار هذا الترتيب تمامًا كما أننا لا نستطيع أن نفصل عددًا رياضيًا عن المسلسلة الرياضية التي ينتمي إليها.

وكأن فلسفة التأمل تشبه الرياضية البحتة التي تستمد يقينها من تسلسل الحقائق بدون الرجوع إلى أية حقيقة خارجية.

وإذا كنا لا نستطيع أن نرفض أية حقيقة هندسية باسم التجربة فكذلك نحن لا نستطيع في نظر ديكارت أن نرفض أية حقيقة ميتافيزيقية باسم التجربة(١).

مجال استخدام المنهجين:

لقد وضع الغزالي منهجه الشكي واليقيني والتأملي والاستدلالي في دراساته وأبحاثه عن الحقيقة. وكذلك فعل ديكارت في أبحاثه فوضع أيضًا مناهج استعان بها في دراساته للبحث عن الحقيقة.

لقد كان المفكران الغزالي وديكارت يستخدمان مناهج علمية في مجالاتهما الدراسية. فكان الغزالي فقيهًا ومتكلمًا وفيلسوفًا وصوفيًا وكان ديكارت عامًا في العلوم والطبيعة والفلسفة.

فكان الغزالي أمام اختلاف الخلق في الأديان والملل ثم اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق يستخدم منهجه الشكي. لأنه ذهب إلى أن الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم

---

(١) د. نازلي إسماعيل حسين:، المصدر السابق، ص١١٤، ١١٥.

يبصر بقي في العمى والضلال(١).

وبهذا المنهج اختبر مناهج مذاهب عصره من المتكلمين والفلاسفة والباطنية والصوفية(٢). وبه أيضًا اختبر وسائل المعرفة وانتهى به البحث إلى اليقين في حقيقة المناهج والوسائل(٣).

وبهذا المنهج بحث عن حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين(٤).

بهذا المنهج أيضًا صحح الغزالي أخطاء علماء عصره ودعا إلى ترك التقليد من أتباع المذاهب لأنهم عميان ولا خير في متابعتهم واتباعهم(٥).

وقد قبل الغزالي المنطق واعتبره ميزان العلوم بعد أن شك فيه وكذلك لا يرى بأسًا في دراسة الرياضيات لأنها أمور برهانية، وكذلك الطبيعيات إلا مسائل معينة(٦).

ويبدو من أبحاث الغزالي أنه لا يقبل شيئًا على أنه حق أو باطل إلا بعد الدراسة والبحث عن حقيقته.

والغزالي لا يقبل الحق بالرجال ولكنه يقبل الحق لأنه حق في نفسه ومن الحق يتدرج إلى معرفة أهل الحق اعتمادًا على قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه حيث قال: «لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف أهله» ذكر الغزالي أن العاقل يعرف الحق ثم ينظر في نفس القول فإن كان حقًا قبله سواء كان قائله مبطلاً أو محقًا(٧).

وفي جانب هذا المنهج الشكي وضع منهجه اليقيني الذي وضع فيه صفات اليقين التي لا بدّ وأن تكون متحققة في قبول حقيقة من الحقائق. واليقين الذي وصفه

(١) الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص٩٨.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٣٣.

(٣) المصدر نفسه: ص٢٧، ٣١. (٤) المصدر نفسه: ص٢٦.

(٥) الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص٢٤.

(٦) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٣٦، ٤٩، ٥٠.

(٧) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٥٣، ٥٤.

الغزالي هو يقين عقلي وضعه في كتابه «محك النظر ومعيار العلم والمنقذ من الضلال» وهو منهج استخدمه الغزالي في دراساته الدينية والفلسفية والصوفية.

وكذلك مناهجه الأخرى استخدمها الغزالي في تلك الدراسات وهذا يرجع إلى مؤهلات الغزالي.

ولكن هذا الاستخدام من الغزالي لا يدل على أن استخدام هذه المناهج يقتصر على استخدام الغزالي في مجالات دراساته.

وهذا الشك المنهجي ضروري لكل باحث في المعرفة[1] أنه منهج يفرضه صاحبه بإرادته رغبة منه في امتحان معلوماته واختبار معرفته وتطهير عقله من كل ما يحتويه من مغالطات وأضاليل. وهو يمكن صاحبه من البدء بدراسة موضوعه وكأنه لا يعلم شيئًا عنه فلا يتأثر بالأخطار المألوفة أو المغالطات التي يتلقاها عن غيره من الناس أو يقرؤها في كتب الباحثين.

والإنسان بطبيعته عرضه للأحكام غير الناضجة، وهذا الشك المنهجي خير طريقة لإتقاء هذه الأخطاء. إنه خطوة تسلم إلى اليقين أو تؤدي إلى المعرفة الصادقة فهو وسيلة وليس غاية في ذاته يزاوله الباحث بإرادته ومحض رغبته ومن ثم يستطيع التحرر من شره. إنه نتيجة عزم من الباحث على أن يشك بنظام وبمقتضى مبدأ في أي فكرة يمكن أن تكون مثارًا للشك[2] وأن الذين يقومون ببحث علمي من غير أن يسبقوه بشك يزاولونه يشبهون الذين يقومون ببحث علمي من غير هدى فلا يعرفون الاتجاه الذي ينبغي أن يسلكوه[3].

والحقيقة لقد وضع الغزالي نظرة علمية سليمة وهي التي وجدت في نظريات فلاسفة العصر الحديث مثل ديكارت وفرنسيس بيكون؛ فيكاد لا يكون في منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالي شرطًا من شروط النظرة العلمية التي نثر أصولها على صفحات كتبه كثيرًا[4].

(١) د. يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٧، ص١٢٧.
(٢) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٦، ص٣١٣.
(٣) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص٣١٥.
(٤) د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ص٣٢٠.

لقد رسم الغزالي طريقًا للشك المنهجي، وشغل الغزالي بفكرة اليقين -على نحو ما وجدت عند ديكارت بعد ذلك- شأن كثيرين من رجال الفلسفة قدامى ومحدثين حين أرادوا أن يقيموا بناء الفكر العلمي على أساس لا يطرأ عليه خلل. وكانت الطريقة السائدة بين الفلاسفة أجمعين والغزالي بينهم أن يتخذوا من منهج العلم الرياضي نموذجًا. وما دام العلم الرياضي قائمًا على استخراج النتائج اليقينية من مسلمات مفروض فيها أنها يقينية أيضًا بحكم كونها حقائق تراها البديهية رؤية مباشرة.

إذن فقد انجلى الطريق أمامنا وهو أن تكون البداية دائمًا من حقائق أولية بديهية ثم يستخرج منها ما يلزم عنها وبذلك يضمن اليقين ابتداء ووسطًا وانتهاء. وذلك ما حاوله الغزالي في كتاب معيار العلم(١) ومحك النظر والمنقذ من الضلال.

البرهان الحقيقي عند الغزالي ما يفيد شيئًا لا يتصور تغيره ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان فإنها تكون يقينية أبدية لا تستحيل ولا تتغير أبدًا. وعنى بذلك أن الشيء لا يتغير وإن غفل إنسان عنه مثال ذلك: الكل أعظم من الجزء الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية وأمثالها. فالنتيجة الحاصلة منها تكون أيضًا يقينية(٢).

والذي تجدر ملاحظته لأهميته هو أن النتيجة العلمية ما دامت قد أقيمت على مثل هذا البرهان اليقيني فإنها تكون معصومة من الخطأ عصمة كاملة. فإذا عرفنا حقيقة ما بنيت على أساس اليقين العلمي استحال علينا بعد ذلك، أن نصدق أحدًا يزعم لنا خلافها مهما كانت منـــزلته ومهما كان مصدره بل لو نقل عن نبي نقيضه فينبغي أن يقطع بكذب الناقل أو بتأويل اللفظ المسموع عنه وإما أن نحتمل صدق الرواية برغم أنها مناقضة لما أثبتناه بالبرهان اليقيني على النحو الذي بيناه فأمر لا يجوز وروده.

ذهب الغزالي إلى أن الحكاية المروية والمناقضة للبرهان العلمي والتي يزعم قائلها إنه يرويها عن نبي إذا لم يكن تأويلها إلى ما يقبله العقل ممكنًا «فشك في نبوة من حكي عنه بخلاف ما عقلت إن كان ما عقلته يقينًا. فإن شككت في صدقه لم

(١) المرجع نفسه: ص٣٢٦، ٣٢٧.

(٢) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص٢٤٥، ٢٤٦.

يكن يقينك تامًا[١].

ولقد تنبه ديكارت وبيكون معًا بعد الغزالي بخمسة قرون إلى خطورة هذا الأساس المنهجي في التفكير لأنهما جاءا في أعقاب قرون دينية هي القرون الوسطى حيث كانت الحجة تقام على فكرة ما هي منسوبة لفلان الفلاني من القدماء أو مأخوذة من الكتاب الفلاني الذي هو موضع ثقة وتصديق. فقال الرجلان -ديكارت في فرنسا وبيكون في إنجلترا- أن صدق الفكرة لا يقام على قائلها مهما يكن من شأنه. وكذلك قال الغزالي قبلهما في أكثر من موضع في كتبه الكثيرة[٢] في معيار العلم، ومحك النظر، والمنقذ من الضلال، وميزان العلم، وإحياء علوم الدين[٣].

وأما ديكارت فإنه استخدم مناهجه في العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفة في بحثه عن الحقيقة.

لقد وجد ديكارت نفسه أمام تراث علمي وفلسفي أبلاه القدم والتقليد. لقد رفض المنطق وبحث عن منهج آخر للعلوم والفلسفة ووضع فكرة اليقين؛ وبذلك تقدمت العلوم والدراسات الفلسفية في العصر الحديث.

أوجه تشابه المنهجين:

لقد وجد الباحثون في دراساتهم المقارنة أن في منهج ديكارت أفكارًا تشبه أفكار الغزالي في منهجه.

ووضع الباحثون مقارنات بين أفكار الفيلسوفين المتشابهة بعرض النصوص وتحليلها.

ولا شك أن هناك أوجهًا كثيرة تشابه فيها المنهجان واختار الباحث أهمها منها:

١- الشك المنهجي.

٢- فكرة اليقين.

٣- فكرة الخلق والفطرة والعلية.

---

(١) الغزالي: معيار العلم، مصدر سابق، ص٢٤٥، ٢٤٦.

(٢) د. زكي محمود: المعقول واللامعقول، مرجع سابق، ص ٣٢٨.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٢.

٤- معرفة النفس طريق إلى معرفة الخالق.

٥- أهمية المنهج في الدراسة.

٦- العقل له حدود في المعرفة وخاصة في معرفة الله.

٧- أهمية الأدلة العقلية في إثبات وجود النفس ووجود الله.

٨- النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد.

٩- التأمل والعزلة.

وغير ذلك من أوجه التشابه التي تشابه فيها المنهجان تشابهًا كبيرًا؛ مما يؤكد تأثر ديكارت بالغزالي في أفكاره.

الشك المنهجي:

شك الغزالي حين رأى صبيان النصارى لا نشوء، لهم إلا على التنصر وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء، لهم إلا على الإسلام[١] وكذلك ديكارت شك حين رأى شيوع التقاليد ورأى الناس في الأكثر إما أن يكونوا ضعفاء لا يقدرون على تمييز الحق من الباطل فيتبعوا آراء غيرهم بلا بصيرة وإما أن يكونوا أقوياء فيسرعوا إلى الحكم ثقة بقوتهم فإذا شكوا بعد ذلك فقد لا يهتدون إلى سواء السبيل[٢].

وشك الغزالي في المحسوسات لأنه نظر إلى الظل فيراه واقفًا لا يتحرك فيحكم بنفي الحركة ثم يعرف بالتجربة والمشاهدة أنه يتحرك ولكن بالتدريج. ثم شك في العقليات لأنه يعتقد في النوم أمورًا ويتخيل أحوالاً لها ثبات واستقرار ثم يستيقظ فيعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاته ومعتقداته أصل فيسأل: بم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك، وقد يمكن أن تطرأ عليك حالة أخرى تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك[٣].

كذلك ديكارت الذي كان يقرر أن الأشياء التي سلم بأنها أثبت من غيرها

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ٢٥.

(٢) ديكارت: مقالة الطريقة، مرجع سابق، ص ٦٦.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ٢٧، ٣٠.

وأصح إنما كان يعتمد في صحتها وثباتها على الحواس وقد تبين في غير مرة أن الحواس خداعة. وهو كذلك رأى في نومه تصورات يعلم حين يستيقظ أنها باطلة. فمن أين يعرف فرق اليقظة من المنام أو فرق المنام من اليقظة وهو في كليهما مضلل ومخدوع[١].

واتفق ديكارت مع الغزالي في بعض الخطوات الفكرية عن الشك فهو رأى أن أنواع الوجود مشوبة بأوهام كثيرة وأخطاء لا حصر لها ولا سبيل إلى يقين ثابت فيها إلا إذا نبذنا ما ألفناه من أفكار وما درجنا عليه من آراء. فنحن مضطرون لأن نشك في كل شك لأن الحس يخدعنا والحقائق العامة التي ندعيها معرضة لتأثير المتخيلة والوهم. بل نحن نخطئ في البرهنة والاستدلال وما جاز عليه الخطأ زال عنه اليقين ومن يدرينا أن ليس هناك روح خبيث يخدعنا فيصور لنا الباطل حقًا والحق باطلاً[٢].

وقد وصل الشك بكليهما إلى درجة بعيدة أوشكت أن تصل إلى شك كل منهما في وجوده وكانت عودتهما إلى اليقين عند درجة متقاربة.

وكلاهما قد صرح بأنه لا يقبل شيئًا على أنه حق إلا إذا انكشف له انكشافًا بديهيًا واضحًا. والفرق بينهما أن الغزالي خرج من الشك وجعل النور منبجسًا من الوجود الإلهي[٣]. على حين أن ديكارت جعله قائمًا على «الكوجيتو»[٤] وهو الأمر الذي لم يستطع الشك أن يمتد إليه[٥]. وسواء أكان رجوع النفس إلى اليقين بمعونة خارجية أم بنقد داخلي ذاتي؛ فإن أمرًا واحدًا لا ريب فيه هو أن مفتاح المعرفة في كلا الحالين هو الحدس[٦].

واتفق الفيلسوفان على أن الشك عند كليهما لم يكن للهدم وإنما كان وسيلة للمعرفة والوصول إلى الحقائق.

---

(١) ديكارت: مبادئ الفلسفة، دار الثقافة للطباعة، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٥٤، ٥٥.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٥، ٢٦.

(٣) المصدر نفسه: ص٣١.

(٤) الكوجيتو: هو الحس المباشر، بمعنى أنني في نفس اللحظة التي أشك فيها، أدرك فيها أنني أفكر وبالتالي أنني موجود ككائن مفكر. د. عثمان أمين، ديكارت، مرجع سابق، ص٤٤.

(٥) ديكارت: مقالة الطريقة، مرجع سابق، ص٩٠.

(٦) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٩ص٣٩٧.

فقال الغزالي: الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال[١].

وقال ديكارت: نـــزعت من عقلي جميع الأخطاء التي أمكنها التسرب إليه من قبل. وما كنت في ذلك مقلدًا الريبيين الذين لا يشكون إلا للشك ويتظاهرون دائمًا بالتردد لأن غرضي كان كله على عكس ذلك لا يرمي إلا إلى الظفر باليقين، وإلى الإعراض عن الأرض المتحركة، والرمل في سبيل العثور على الصخر والصلصال[٢].

وهكذا رسم الفيلسوفان طريقًا للشك المنهجي وسيلة إلى المعرفة ووصولاً إلى الحقائق.

فكرة اليقين:

شغل الغزالي بفكرة «اليقين على نحو ما رأينا ديكارت بعد ذلك بقرون طويلة - شأن كثيرين من الفلاسفة قدامى ومحدثين حين أرادوا أن يقيموا بناء الفكر العلمي على أسس لا يطرأ عليها خلل وكانت الطريقة السائدة بين الفلاسفة أجمعين والغزالي بينهم أن يتخذوا من منهج العلم الرياضي نموذجًا وما دام العلم الرياضي قائمًا على استخراج النتائج اليقينية من مسلمات مفروض فيها أنها يقينية أيضًا بحكم كونها حقائق تراها البديهة رؤية مباشرة، إذن فقد انجلى الطريق أمام أي باحث وهو أن يبدأ دائمًا من حقائق أولية بديهية ثم يستخرج منها ما يلزم عنها. وبذلك يضمن اليقين ابتداء ووسطًا وانتهاء.

لقد وضع الغزالي فكرة اليقين في محك النظر ومعيار العلم والمنقذ من الضلال وقال:

إن العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا لم يورث ذلك شكًا وإنكارًا فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة

---

(١) الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص٩٨.

(٢) ديكارت: مقالة الطريقة، مرجع سابق، ص٨٦.

فلو قال قائل: لا بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب هذا العصا ثعبانًا وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه فأما الشك فيما علمته فلا[١].

وعند ديكارت وجدت فكرة تشبه هذه الفكرة فقال: أن لا أتلقى شيئًا على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك أي إن أعني بتجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز لا يكون لدي معهما أي مجال لوضعه موضع الشك[٢].

فكرة الخلق والفطرة والعِلِّيَّة:

إن فكرة الخلق عند الغزالي تعتبر من أكمل الفلسفات وقد ذهب إلى أن كل ما في الوجود مما سوى الله تعالى فهو فعل الله وخلقه وكل ذرة من الذرات من جوهر وعرض وصفة وموصوف ففيها عجائب وغرائب تظهر بها حكمة الله وقدرته وجلاله وعظمته[٣].

إن فكرة الخلق قد جاءت لترفع من قدر الإنسان[٤] فالإنسان ليس من معطيات الوجود كما ظن القدماء ولكنه مخلوق مثل سائر المخلوقات. إلا أنه قد تميز بالنفس والذوق والعقل[٥].

إن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته أو لذاته[٦].

ومعنى ذلك أن الله هو وحده العلة الفاعلة في الكون وهو بقدرته يخلق الأشياء ويسخرها لإرادته. ولقد أدى ذلك بالغزالي إلى إنكار علية الأشياء من أجل علية

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٢٦.
(٢) ديكارت: مقالة الطريقة، مرجع سابق، ص٧٤.
(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، جـ٤ ص٤٢٠.
(٤) د. نازلي حسين: الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص١٤٢.
(٥) الغزالي: ميزان العمل، مرجع سابق، ص١١.
(٦) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤ ص٤٢١.

الخالق وحده[١].

وذهب الغزالي إلى أن هذه الفكرة فطرية في العقل، وهي موجودة بالقوة في كل ذهن إنساني، ولكن يجب أن نخرجها بواسطة التأمل من حالة القوة إلى الفعل[٢].

والفكرة واضحة في فلسفة ديكارت حيث قال: «وإني أتساءل إذن ممن استفدت وجودي. قد أكون استفدته من نفسي أو من أبوي من علل أخرى أقل من الله كمالاً فليس يمكن أن نتصور شيئًا أكمل منه ولا كفؤًا له. لكني لو كنت مستقلاً عن كل شيء سواي وكنت أنا نفسي خالق وجودي لما كنت أشك في شيء، أو أشتهي شيئًا، ولما كنت بالإجمال مفتقرًا إلى أي كمال لأني كنت أمنح نفسي كل كمال يخطر ببالي، وأكون حينئذ إلهاً[٣].

وعن الفكرة الفطرية قال: إن هذه الفكرة ولدت ووجدت معي منذ خلقت، كما ولدت الفكرة التي لدي عن نفسي[٤].

وقد تبين ديكارت أن الله موجود وتبين في الوقت نفسه أن الأشياء معتمدة عليه[٥].

معرفة النفس طريق إلى معرفة الخالق:

جعل الغزالي معرفة النفس مقدمة ووسيلة لمعرفة الله سبحانه وتعالى لأن من عرف نفسه فقد عرف ربه وعرف صفاته وأفعاله.

ومعرفة الإنسان ذاته من المعارف الأولية عند الغزالي التي يدركها العقل مباشرة فقال: إنك تدرك ذاتك بذاتك[٦] وما أظنك تفتقر في ذلك إلى وسط فإنه لو كان ثم وسط لما أدركت فإنه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك. فبقي أن تدرك بغير وسط إذا كان كذلك فلن يخلو إما أن يكون ذلك الإدراك بمشاعرك أو بذاتك. ولا يتصور أن يكون بمشاعرك؛ فإن الحواس لا تدرك إلا الأجسام وما يتعلق به من

---

(١) د. نازلي إسماعيل حسين:، الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص٦٠.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١، ص١٠٥.

(٣) ديكارت: التأملات، مرجع سابق، ص١٥٧.

(٤) المرجع نفسه: ص١٦٣. (٥) المرجع نفسه: ص٢٢٠.

(٦) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص٣١.

الألوان والنغمات وغير لك. فبقي أنك تدرك ذاتك بذاتك[١].

بهذه المعرفة وضع الغزالي مبدأ أولاً لمعرفته الثانية وهي معرفة الله تعالى وتدرج من معرفة النفس إلى معرفة الخالق على سبيل الاستدلال[٢].

ويبدو عند ديكارت منهج يشبه هذا المنهج فكان يبحث عن مبدأ أول لفلسفته. وبعد دراسات عميقة وصل إلى حقيقة أولى لا يمكن الشك فيها على الإطلاق وهي «أنا أفكر إذن أنا موجود» وجعل ديكارت هذه المعرفة مبدأ أولاً لفلسفته[٣]. وعرفت هذه القضية باسم «الكوجيتو» وقد رفض ديكارت أن يفسرها على أنها عملية قياس عقلي أو استدلال نتيجة (إذن أنا موجود) من مقدمة (أنا أفكر). فالكوجيتو حس مباشر، بمعنى أنني في نفس اللحظة التي أشك فيها، أدرك فيها أنني أفكر وبالتالي أنني موجود ككائن مفكر[٤].

ومن هذه المعرفة الأولى انتقل ديكارت إلى معرفة الله فقال: «حين أعتبر نفسي في حال الشك أي حين أعتبر أني شيء ناقص ومعتمد على غيره، تعرض لذهني، بقدر عظيم من التميز والوضوح فكرة عن موجود كامل ومستقل عن غيره، أي فكرة عن الله. ووجود هذه الفكرة في نفسي أي كوني أنا -صاحب هذه الفكرة- موجودًا هذا وحده يجعلني أستخلص الدليل على وجود الله والدليل على أن وجودي معتمد عليه كل الاعتماد في جميع لحظات حياتي[٥].

أهمية المنهج في الدراسة:

لقد اهتم الغزالي بالمنهج في حياته الفكرية لوعيه الكامل عن قيمة المنهج في الدراسات والأبحاث لزيادة المعرفة والوصول إلى الغاية. وكان يبحث عن منهج للبحث عن الحقيقة[٦].

---

(١) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص٣١.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١، ص١٠٠.

(٣) ديكارت: التأملات، مرجع سابق، ص٩٩.

(٤) د. نازلي إسماعيل حسين: الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص١١٩.

(٥) ديكارت: التأملات، مرجع سابق، ص١٧٨.

(٦) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٧٥.

إن المنهج عند الغزالي أمر لا بدّ منه وأن الجهل به سبب من أسباب الفشل في البحث. لأن طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل على العلم المجهول إلا بالتذكير للعلوم التي تناسب مطلوبة حتى إذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبًا مخصوصًا يعرفه العلماء بطريق الاعتبار. فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب فتنجلي حقيقة المطلوب لقلبه. فإن العلوم المطلوبة التي ليست فطرية لا تقتنص إلا بشبكة العلوم الحاصلة. بل كل علم لا يحصل إلا عن علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث[١].

وهذا الاهتمام بالمنهج موجود أيضًا عند ديكارت بصورة واضحة وقد بدأ تفكيره في المنهج مبكرًا وذكر أنه قد اكتشف منهجًا اتخذه وسيلة لزيادة معرفته بالتدريج[٢].

العقل له حدود في المعرفة وخاصة في معرفة الله:

لقد كان الغزالي باحثًا عن معرفة الله تعالى وكان ناجحًا في بحثه وتحدث عنه بالتفصيل في كتبه. وذهب إلى أن معرفة الله غاية كل معرفة وثمرة كل علم على المذاهب كلها[٣]. فكل علم لا يؤدي إلى معرفة الباري جل جلاله فهو عديم الجدوى والفائدة وقليل النفع والعائدة[٤].

لقد بذل الغزالي مجهودًا كبيرًا في سبيل معرفة الله، ولكنه لم يعرف الله تعالى على سبيل الإحاطة والكمال. لذلك قال:

«الخاصة الإلهية ليست إلا لله تعالى ولا يعرفها إلا الله تعالى ولا يتصور أن يعرفها إلا هو»[٥].

إن الفكرة موجودة أيضًا عند ديكارت فقال: «فإن من شأن اللامتناهي أن

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣، ص١٣.

(٢) ديكارت: مقالة الطريقة، مرجع سابق، ص٥٩.

(٣) الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص٧١.

(٤) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص١٨٦.

(٥) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١، ص١٠٠، ١٠١.

يعجز المتناهي عن الإحاطة به»[١]. ولا محل للعجب من هذا إذ إن الإنسان لما كان ذا طبيعة متناهية فلا يستطيع أن يظفر إلا بمعرفة محدودة الكمال[٢].

أهمية الأدلة العقلية في إثبات وجود النفس ووجود الله:

جعل الغزالي معرفة النفس مقدمة ووسيلة لمعرفة الله تعالى فكان يثبت وجود النفس بأدلة عقلية ثم تدرج بعد ذلك إلى معرفة الله تعالى.

النفس عند الغزالي أظهر من أن تحتاج إلى دليل في ثبوتها[٣]. وإن أظهر الموجودات وأجلاها هو الله تعالى. وكان هذا يقتضي أن تكون معرفته أول المعارف وأسبقها إلى الأَفْهَام وأسهلها على العقل[٤].

ولكن الأمر ضد من ذلك فلا بدّ من بيان السبب فيه[٥]. وقد قدم الغزالي أدلة عقلية لإثبات وجود النفس ووجود الله تعالى في كتبه لأن المدعو إلى الله تعالى ينقسم إلى ثلاثة أقوام.

١ - قوم مدعو إلى الله تعالى بالحكمة.

٢ - قوم مدعو إلى الله تعالى بالموعظة الحسنة.

٣ - قوم مدعو إلى الله تعالى بالمجادلة[٦].

فإن الحكمة إن غذي بها أهل الموعظة أضرت بهم كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير. وأن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها كما يشمئز طبع الرجل القوي من الارتضاع بلبن الآدمي. وإن استعمل الجدال مع أهل الجدال لا بالطريق الأحسن كما تعلم من القرآن كان كمن غذي البدوي بخبز البُر وهو لم يألف إلا التمر أو البلدي بالتمر وهو لم يألف إلا البر[٧].

---

(١) ديكارت: التأملات، مرجع سابق، ص١٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ص٢٥٩.

(٣) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص٢٤.

(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١، ص١٠٥.

(٥) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٦) الغزالي: القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ج١، ص١١، ١٣.

(٧) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

وقسم الغزالي الناس إلى ثلاثة أقسام:

١- عوام وهم أهل السلامة، والبله وهم أهل الجنة.

٢- خواص وهم أهل الذكاء والبصيرة.

٣- ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل والشغب فيتبعون ما تشابه الكتاب ابتغاء الفتنة(١).

لهذا كان يقف منهم الموقف الذي يرى أن الشرع أمر به وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم(٢).

وعلى هذا المنهج كتب الغزالي كتبه فقد كتب كتابه «معارج القدس» الذي قدم فيه أدلة عقلية في إثبات وجود النفس وإثبات وجود الله تعالى لطائفة معينة من الناس.

وكذلك فعل ديكارت بعد الغزالي فكان يكتب كتابه التأملات في الفلسفة الأولى ليثبت وجود النفس ووجود الله بأدلة عقلية لغير المؤمنين بالله وأن النفس تفنى بفناء الجسد.

قال ديكارت: «لقد كان رأيي دائمًا أن مسألتي الله والنفس أهم المسائل التي من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة خيرًا مما تبرهن بأدلة اللاهوت: ذلك أنه وإن كان يكفينا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأن هناك إلهاً وبأن النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد، فيقيني أنه لا يبدو في الإمكان أن نقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية إن لم نثبت لهم أولاً هذين الأمرين بالعقل الطبيعي»(٣).

ذكر ديكارت أن معرفة الله أوضح من المعرفة لكثير من الأشياء المخلوقة وأن هذه المعرفة بلغت من السهولة حدًا يجعل غير الواقفين عليها مذنبين كما يبدو من أقوال «سفر الحكمة» في الإصحاح الثالث عشر إذ ورد فيه «أن جهلهم لا يغتفر».

---

(١) الغزالي: القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ج١، ص٦٢.

(٢) د. سليمان دنيا: الحقيقة عند الغزالي، مرجع سابق، ص٧٥.

(٣) ديكارت: التأملات، مرجع سابق، ص٣٩.

لأنه إذا كانت عقولهم قد أوغلت هذا الحد في معرفة أمور الدنيا فكيف أمكن أن لا تكون معرفتهم للرب الأكبر أيسر. وقد جاء في الإصحاح الأول من رسالة بولس أهل رومية أنهم «لا عذر لهم» وجاء أيضًا في الموضع نفسه قوله: «إذ معرفة الله ظاهرة فيهم»(١).

وعن النفس قال: «فإني أرى بوضوح أنه ما من شيء هو عندي أيسر وأوضح معرفة من نفسي»(٢).

رغم هذا الوضوح في معرفة النفس ومعرفة الله فإن ديكارت رأى أن مسألتي الله والنفس أهم المسائل التي من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة لطائفة غير المؤمنين.

إثبات وجود النفس:

أثبت الغزالي وجود النفس ونفس الإنسان خاصة بوجود قوتين في النفس وهما:

١ - القوة العملية.

٢ - القوة العلمية(٣).

وبين الغزالي هاتين القوتين قائلاً: من المعلوم الذي لا يرتاب فيه أن الأشياء مهما اشتركت في شيء وافترقت في شيء آخر فإن المشترك فيه غير المفترق فيه، ونصادف كافة الأجسام مشتركة في أنها أجسام يمكن أن يفرض فيها أبعاد ثلاثة متقاطعة. ثم نصادفها بعد ذلك مفترقة بالتحرك والإدراك؛ فإن كان تحركها لأجل جسميتها؛ فينبغي أن يكون كل جسم متحركًا لأن الحقائق لا تختلف وما يجب لنوع يجب لجميع ما يشاركه في ذلك النوع وتلك الحقيقة.

وإن كان لمعنى وراء الجسمية فقد ثبت على الجملة مبدأ للفعل فذلك المبدأ هو النفس(٤).

والقوة الأولى وهي القوة العملية موجودة في النبات والحيوان والإنسان. والقوة

---

(١) ديكارت: التأملات، مرجع سابق، ص٤٠.

(٢) المرجع نفسه: ص١١٠.

(٣) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص٢٥.

(٤) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

الثانية موجودة في الإنسان فقط[١] بالإضافة إلى ذلك القوة العملية فاجتمعت فيه القوتان[٢].

قال الغزالي: إنا نرى الأجسام النباتية تتغذى وتنمو وتولد المثل وتتحرك حركات مختلفة من التشعب والتعريف. فهذه المعاني إن كانت للجسمية فينبغي أن تكون جميع الأجسام كذلك.

وإن كانت لغير الجسمية بل لمعنى زائد فذلك المعنى يسمى نفسًا نباتية[٣].

ثم الحيوان فيه ما في النبات ويحس ويتحرك بالإرادة ويهتدي إلى مصالح نفسه وله طلب لما ينفع وهرب عما يضر. فنعلم قطعًا أن فيه معنى زائدًا على الأجسام النباتية.

ثم نجد الإنسان فيه جميع ما في النبات والحيوان من المعاني ويتميز «بإدراك» الأشياء الخارجة عن الحس مثل: أن الكل أعظم من الجزء فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية. فإن الإنسان يدرك الكلي من كل جزء ويجعل ذلك الكلي مقدمة ويستنتج منه نتيجة فلا الإدراك الكلي ينكر ولا المدرك لذلك يجحد[٤].

وقدم الغزالي دليلين على وجود ذات الإنسان:

١- الإنسان لا ينسى ذاته في كل وقت وحتى في النوم فقال: إذا كنت صحيحًا مطرحًا عنك الآفات مجنبًا عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات فلا تتلامس أعضاؤك ولا تتماس أعضاؤك وكنت في هواء طلق -أي معتدل- ففي هذه الحالة أنت لا تغفل إنسيتك وحقيقتك، بل وفي النوم أيضًا. فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر وأنه مجرد عن المادة وعلاقتها، وأنه تعزب ذاته عن ذاته لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل وذاته مجردة لذاته فلا يحتاج إلى تجريد[٥].

---

(١) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص٢٥.

(٢) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٣) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٤) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٥) المصدر نفسه: ص٣٠.

٢- الإنسان يدرك ذاته مباشرة فقال: إنك تدرك في جميع الأحوال ذاتك فماذا تدرك. فإنه لا بدّ من مدرك. فلا يخلو إما أن يكون أحد مشاعرك ظاهرًا أو عقلك أو قوة غير مشاعرك.

فإن كان عقلك فلا يخلو إما أن يكون ذلك الإدراك بوسط أو بقياس أو بقوة متوسطة بين الإدراك والنفس أو بغير وسط.

وما أظنك تفتقر في عقلك وسط فإنه لو كان ثم وسط لما أدركت ذاتك فإنه لا وسط بين ذاتك وشعورك بذاتك. فبقي أن تدرك بغير وسط. وإذا كان كذلك فلا يخلو إما أن يكون ذلك الإدراك بمشاعرك أو بذاتك ولا يتصور أن يكون بمشاعرك فإن الحواس لا تدرك إلا الأجسام وما يتعلق بالأجسام من الألوان والنغمات وغير ذلك. فبقي أنك تدرك ذاتك بذاتك[١].

على هذه النظرة جعل الغزالي علم الإنسان بوجود ذاته من الأوليات العقلية[٢].

وديكارت قد أثبت وجود ذاته أيضًا بالفكر لأن الفكر هو حقيقة الوجود الإنساني في مذهبه العقلي.

إثبات وجود الله تعالى:

قدم الغزالي أدلة عقلية على وجود الله تعالى منها:

١- دليل الواجب والممكن.

قسم الغزالي الوجود إلى قسمين:

الأول: واجب الوجود وهو لا يتعلق بغيره؛ بل غيره يتعلق به وقد سماه الغزالي: واجبًا بذاته.

الثاني: ممكن الوجود وهو يتعلق بغيره بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه.

وواجب الوجود واحد فقط فلا يجوز أن يكون شيئان كل منهما واجب الوجود كما لا يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة فلا يكون للعالم إلا رب واحد

---

(١) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص٣١.

(٢) الغزالي: محك النظر، مصدر سابق، ص٢٦.

هو مبدع الكل ويتعلق به الكل تعلق الوجود والبقاء.

وأيضًا فلو كان واجب الوجود اثنين فبم يتميز أحدهما عن الآخر فإن كان بعارض فيكون كل واحد منهما معلولاً وإن كان بذاتي فيكون مركبًا ولا يكون واجب الوجود[١].

إن كل ما سوى واجب الوجود ينبغي أن يكون صادرًا من واجب الوجود كما أن النفس كمال جسم طبيعي آلي فكذلك الرب موجد الكل وبه كمال الكل وبقاء الكل وجمال الكل[٢].

٢- دليل الحدوث:

إن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب جلي فإن كل مختص بوقت يجوز في العقل تقديره وتأخيره فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة إلى المخصص.

والعالم حادث فبرهانه أن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى:

١- قولنا: إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبديهة والاضطرار فلا يحتاج فيها إلى تأمل وافتقار فإن من عقل جسمًا لا ساكنًا ولا متحركًا كان لمتن الجهل راكبًا وعن نهج العقل ناكبًا.

٢- قولنا: إنهما حادثان ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما بعد البعض وذلك مشاهد في جميع الأجسام ما شوهد منها وما لم يشاهد فما من ساكن إلا والعقل قاض بجواز حركته.

وما من متحرك إلا والعقل قاض بجواز سكونه فالطارئ منهما حادث لطربانه والسابق حادث لعدمه لأنه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه.

٣- قولنا: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها ولو لم تنقض تلك الحوادث بجملتها لا

(١) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص١٨٧.

(٢) المصدر نفسه: ص١٨٨.

تنتهي النوبة إلى وجود الحاضر في الحال وانقضاء ما لا نهاية له محال. ولأنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها لكان لا يخلو عددها عن أن يكون شفعًا أو وترًا أو شفعًا ووترًا جميعًا أو لا شفعًا ولا وترًا. ومحال أن يكون شفعًا ووترًا جميعًا أو لا شفعًا ولا وترًا فإن ذلك جمع بين النفس والإثبات إذ في إثبات أحدهما نفي الآخر وفي نفس أحدهما إثبات الآخر. ومحال أن يكون شفعًا لأن الشفع يصير وترًا بزيادة واحد. وكيف يعوزها واحد مع أنه لا نهاية لأعدادها.

ومحال أن يكون لا شفعًا ولا وترًا إذ له نهاية فتحصل من هذا أن العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو إذن حادث وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى المحدث من المدركات بالضرورة[١].

وقال الغزالي: إذا عرفت أنك حادث وأن الحادث لا يستغني عن محدث فقد حصل لك البرهان على الإيمان بالله. وما أقرب إلى العقل من هاتين المعرفتين أعني أنك حادث وأن الحادث لا يحدث بنفسه[٢].

٣- دليل العلية:

إن للعالم صانعًا ونعني به علة العالم، ونسميه المبدأ الأول على معنى أنه لا علة لوجوده وهو علة لوجوده.

وثبوت موجود لا علة لوجوده يدل عليه البرهان القطعي على قرب. فإنا نقول: العالم، موجوداته إما أن تكون لها علة أو لا علة لها. فإن كان لها علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها وكذا القول في علة العلة. فإما أن تسلل إلى غير نهاية وهو محال وإما أن تنتهي إلى طرق فالأخير علة أولى لا علة لوجودها فنسميها المبدأ الأول[٣].

وعند ديكارت وجدت أيضًا أدلة تشبه أدلة الغزالي وقد تحدث عن دليل العلية:

ذكر ديكارت أن له علة وهي الله وهذه العلة ليس لها علة لأن وجودها من ذاتها[٤].

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١، ص١٠٥، ١٠٦.
(٢) الغزالي: المضنون به على غير أهله، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٦، ج٢، ص١٤٢.
(٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص١٥٥.
(٤) ديكارت: التأملات، مرجع سابق، ص١٦١.

٤-دليل الخلق:

وذكر ديكارت أنه استفاد وجوده من الله تعالى فهو خالقه قال:

وإني أتساءل ممن استفدت وجودي. قد أكون استفدته من نفسي أو من أبوي. أو من علل أقل من الله كمالاً. فليس يمكن أن نتصور شيئًا أكمل منه بل ولا كفؤًا له.

لكني لو مستقلاً عن كل شيء سواي وكنت أنا نفسي خالق وجودي لما كنت أشك في شيء أو أشتهي شيئًا ولما كنت بالإجمال مفتقرًا إلى أي كمال لأني كنت أمنح نفسي كل كمال يخطر ببالي وأكون حينئذ إلهاً[(١)].

النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد:

ذكر الغزالي: الشيء لا يوصف بالعدم ما لم يقل إنه قابل للعدم وإن كانت النفس قابلة للعدم فلا تخلو أن يكون ذلك في طبعها ويكون العدم ذاتيًا له. وأما أن تعدم. وبطل أن يكون العدم من صفاتها، لأن ذلك يؤدي إلى أن لا تبقى زمانين وهو محال. وبطل أن يقال هو باقية بشرط إذ إن القائم بنفسه لا يفتقر إلى شرط. وبطل أن يقال تعدم لإرادة باريها فإن إرادة باريها لا تُعْلَم إلا من جهة الرسل عليهم السلام. وقد أخبر الرسل صلى الله عليهم وسلم أنها لا تعدو والله ولي التوفيق[(٢)].

وذكر أنها لا تموت بموت البدن بأدلة نقلية وعقلية.

أما المنقول فقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ﴾ [سورة آل عمران: آية ١٦٩-١٧٠]. ومعلوم أن من كان حيًا مرزوقًا فرحًا مستبشرًا به لا يكون ميتًا معدومًا[(٣)] ﴿وَلاَ تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ﴾ [سورة آل عمران: آية ١٥٤] وقال رسول الله ﷺ: **«أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في رياض الجنة»**[(٤)].

---

(١) ديكارت: التأملات، مرجع سابق، ص١٥٧.

(٢) الغزالي: معراج السالكين ج٣، ص١٢٤.

(٣) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص١٣٠.

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة، والحديث حسن صحيح رواه الترمذي، ج٥، ص٢٣١.

وقد ترسخ في جميع عقائد أهل الإسلام -هذا- فإن رسول المغفرة والرحمة لمن يكون باقيًا إلا لمن يكون فانيًا. وكذلك إهداء الصدقة فاعتقادهم أنها تصل إليه وكذلك المنامات فكل ذلك دليل على أنها باقية(١).

المعقول:

إن علاقة النفس مع البدن عند الغزالي هي علاقة التصرف والتدبير فليست منطبعة في البدن. ولذلك إذا مات البدن فلا تموت النفس لأن الموت عنده هو انقطاع تلك العلاقة وهي التصرفات والتدبيرات(٢).

وعند ديكارت أن النفس ينبغي أن تتصل بالجسم وتتحد به اتحادًا أوثق حتى يكون لها إحساسات متصلة وانفعالات مشابهة لإحساساتنا وانفعالاتنا فيتألف منها بذلك إنسان حقيقي(٣).

ورغم هذا الاتحاد بين النفس والجسم ذكر ديكارت أن النفس لها طبيعة مستقلة عن الجسم كل الاستقلال، ومن أجل ذلك ليست النفس عرضة للموت بموت الجسم. والسبب الذي يبطل وجود النفس هو الموت، ولهذا مال ديكارت إلى الحكم بأن النفس خالدة(٤).

وقدم ديكارت دليلاً على أن للنفس طبيعة مستقلة عن الجسم فقال: «ومع أن النفس كلها تبدو متحدة بالبدن كله إلا أنه إذا انفصلت عن البدن قدم أو ذراع أو جزء من أجزائه أعرف جيدًا أن شيئًا لم ينفصل عن نفسي. وكذلك ملكات الإرادة والإحساس والتصور إلخ، لا يقال عنها أنها أجزاء من بدني لأن النفس عينها هي التي تعمل بتمامها في الإرادة وتعمل بتمامها في الإحساس وفي التصور إلخ. ولكن الأمر على العكس في الأشياء الجسمانية أو الممتدة لأنني لا أستطيع أن أتخيل أن واحد منها مهما يبلغ من الصغر إلا أستطيع تجزئته بفكري أو تيسر لذهني أن يقسمه أجزاء كثيرة ومن ثم أعرف أنه منقسم. وفي هذا ما يكفي لإرشادي إلى أن هم

(١) الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص١٣٠.
(٢) المصدر نفسه: ص١٣١.
(٣) ديكارت: مقالة الطريقة، مرجع سابق، ص١١٧.
(٤) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

الإنسان أو نفسه مغايرة كل المغايرة لبدنه[(١)].

التأمل والعزلة:

إن للتأمل والعزلة أهمية كبيرة في فلسفة الغزالي وتصوفه، ولقد غادر بغداد متجهًا إلى الشام وبيت المقدس والحجاز وغيرها من بلدان الإسلام للتأمل والعزلة ودام عليهما مقدار عشر سنين[(٢)].

وعند ديكارت وجدت أيضًا هذه الأهمية وقد عاش في هولندا للتأمل والعزلة ما يقرب من عشرين عامًا[(٣)].

أوجه الاختلاف وأسبابها بين المنهجين:

لقد نشأ الفكر الفلسفي وتطور عبر العصور والمراد بالفكر الطريقة الفكرية التي تصل بالإنسان إلى معرفة الحقيقة. وقد تعددت المناهج التي تبحث عن الحقيقة في الفكر الإنساني. وربما يتساءل المرء عن أهمية هذا التعداد في البحث عن الحقيقة.

الواقع أن كل منهج عادة يختلف عن سابقه من المناهج فإما أن يحلله أو ينقده يرفضه أو يؤيده يبلوره أو يطوره. ومعنى هذا أن المنهج الفلسفي لا ينمو في انعزالية بل يبنى على ما سبقه من مناهج. وتاريخ الفكر الفلسفي يؤيد هذه النظرية فسقراط كان يحلل وينقد أفكار السوفسطائيين قبله. وبذلك كانت فلسفة سقراط كرد فعل لتفكيرهم المادي والمنفعي فأكد سقراط على ضرورة بحث المعرفة لذاتها لا أن ينظر لها كفكرة تباع.

ثم جاء بعده تلميذه أفلاطون محدثًا في معظم حوارات أستاذه ناقلاً للأجيال التالية أفكار عملاق الفلسفة وواضع أسس تفكيرها.

ولكن لم يكن هذا الحال مع أرسطو الذي جاء بعد أفلاطون فنقد فلسفة أستاذه فنــــزل بالفلسفة من عالم المثل إلى عالم المادة، وله يرجع الاهتمام بالمنهج التجريبي. ولكن هذا لا يدل على أن منهج أرسطو قد قضى على منهج أفلاطون بل

---

(١) ديكارت: التأملات، مرجع سابق، ص٢٦٣.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٧٥، ٨٥.

(٣) د. نازلي إسماعيل حسين: الفلسفة الحديثة،مرجع سابق، ص٨٤.

لا يزال هذا المنهج موضع اهتمام الباحثين متمشيًا مع منهج أرسطو[١].

فهذا يدل على أن وجود أوجه الاختلاف بين مناهج الفلاسفة في التفكير من طبيعة الفكر الفلسفي. وما ينطبق على فلاسفة اليونان القدماء ينطبق على فلاسفة العصور الوسطى وكذلك ينطبق على فلاسفة العصر الحديث ثم المعاصر.

ولهذه الحقيقة فإن وجود أوجه الاختلاف بين منهجي الغزالي وديكارت أمر طبيعي وقع في تاريخ الفكر الفلسفي بين الفلاسفة وأن أوجه الاختلاف هذه لا ينفي وجود التأثير والتأثر بينهما؛ بل تدل على وجود تطوير المنهج نفسه.

بالإضافة إلى ذلك فإن البيئة العلمية التي كانت تحيط بالفيلسوفين تختلف في بعض الأمور وتتفق في بعضها الآخر. ولا شك في أن هذا الاختلاف في بعض الأمور له تأثير في تطور مناهج الفلاسفة في البحث عن الحقيقة.

كان الغزالي عالمًا من العلماء في الإسلام وكان ملقبًا بحجة الإسلام[٢] وإمام أئمة الدين[٣] وغير ذلك من الألقاب التي تدل على مكانته بين العلماء.

فكان فقيهًا وأصوليًا ومتكلمًا وجدليًا وفيلسوفًا ومنطقيًا وصوفيًا وعابدًا، وكان مهتمًا بالقرآن وعلومه والحديث وعلومه.

وديكارت كان أيضًا عالمًا من العلماء في العلوم الرياضية والطبيعية وفيلسوفًا من الفلاسفة وهو المكنى بأبي الفلسفة الحديثة.

فكان لهذه الصورة من اختلاف التخصصات في العلوم أثر في منهج المفكرين. ويبدو من هذا الاختلاف وجود أوجه الاختلاف في المنهجين منها:

١- المنطق.

٢- أهمية المعرفة بالله تعالى في المنهجين.

٣- التصوف والفلسفة.

رأى الغزالي أن المنطق مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه

---

(١) د. نوال الصراف: المرجع في الفكر الفلسفي، دار النهضة، بيروت، ١٩٧٧، ص٦، ٧.

(٢) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، مرجع سابق، ج٦ ص١٩١.

(٣) المصدر نفسه: ص٢٠٤.

أصلاً[١] واهتم بالمنطق اهتمامًا بالغًا وكتب فيه محك النظر ومعيار العلم والقسطاس المستقيم. وبالمنطق عند الغزالي تتمادى النتائج، وتتمادى العلوم، ويتمادى الفكر إلى غير نهاية[٢].

وخالف ديكارت الغزالي في هذه النظرة ورأى أن المنطق كصناعة لا تعين على الكلام بدون تفكير عن الأشياء التي يجهلها الإنسان. لقد اختلطت القواعد الصحيحة فيه والضارة والزائدة بحيث يصعب فصلها عنها[٣]. ووجه نقد ديكارت على المنطق في التعريف الذي يعرف البسيط بالمركب والقياس الذي يفرض، ولا يساعد في البحث عنها[٤] وعلى هذه الأمور رفض ديكارت المنطق، وبحث عن منهج آخر يساعد على تقدم العلم والمعرفة.

وفي المعرفة بالله تعالى يبدو المنهجان مختلفين؛ حيث جعل الغزالي هذه المعرفة في مقدمة العبادة كلها بقوله: يجب عليك أن تعرف المعبود ثم تعبده وكيف تعبد من لا تعرفه[٥].

بالإضافة إلى ذلك وجد الغزالي أن هذه المعرفة هي أعلى أنواع المعارف والاطلاعات وألذها وأطيبها وأشهاها، وأحرى ما تستشعر به النفوس عند الاتصاف به كمالها وجمالها وأجدر ما يعظم به الفرج والارتياح والاستبشار[٦] وهذه لذة غريزة القلب وهي النور الإلهي أو البصيرة الباطنة، ولكل غريزة لذتها، ولذتها في نيلها لمقتضى طبعها الذي خلقت له. فلذة غريزة القلب هي معرفة الحقائق، وأن أعلا بلا شك وألذها في القلب هي معرفة الله تعالى ومطالعة جمال الربوبية والنظر إلى أسرار الأمور الإلهية[٧].

---

(١) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مصدر سابق، ص١٣.
(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤ ص٤١٢.
(٣) ديكارت: مقالة الطريقة، مرجع سابق، ص٧٣ .
(٤) د. نازلي إسماعيل حسين: الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص١٠٧.
(٥) الغزالي: منهاج العابدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٢٢.
(٦) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤، ص٣٠٠.
(٧) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

والمعرفة بالله تعالى عند الغزالي لا تنتهي بانتهاء الحياة الدنيوية بل تمتد إلى حياة الآخرة. لذلك قال الغزالي:

«المعرفة الحاصلة في الدنيا بعينها هي التي تستكمل فتبلغ كمال الكشف والوضوح وتنقلب مشاهدة، ولا يكون بين المشاهدة في الآخرة والمعلوم في الدنيا اختلاف إلا من حيث زيادة الكشف والوضوح[١]. ومن لم يعرف الله تعالى في الدنيا فكيف يراه في الآخرة[٢]».

والطريقة إلى هذه المعرفة في منهج الغزالي قسمان وهما:

الأول: طريق العقل أو الاستدلال كما هو واضح في كتابه «معارج القدس» وفي «إحياء علوم الدين» وغيرهما.

والثاني: طريق الذوق والحال وتبدل الصفات[٣] وهو طريق الصوفية وهذا أحسن الطرق للوصول إلى المعرفة بالله تعالى عند الغزالي[٤].

وأقوال الغزالي هذه في معرفة الله تعالى تبدو غير موجودة عند أبي الفلسفة الحديثة ديكارت. ولكنه جعل هذه المعرفة ضمانًا لصحة معارفه كلها بقوله: «فقد وضح لي كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق. بحيث يصح لي أن أقول إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئًا آخر معرفة كاملة. والآن وقد عرفته سبحانه قد تيسر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثرة. ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتصلة بالله والأمور العقلية الأخرى بل تتناول أيضًا الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية من حيث إنها تصلح موضوعًا لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعنيهم البحث في وجودها[٥]».

والوجه الآخر لاختلاف الغزالي وديكارت هو توفيق الغزالي بين التصوف والفلسفة. فكان تأمل الغزالي فلسفيًا وصوفيًا معًا، ثم وصل إلى المعرفة بالله تعالى

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤، ص٣٠٤.
(٢) المصدر نفسه: ص٣٠٥.
(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٦٨.
(٤) المصدر نفسه: ص٧٥.
(٥) ديكارت: التأملات، مرجع سابق، ص٢٢١، ٢٢٢.

بعقله وقلبه معًا.

أما ديكارت فإن تأمله كان فلسفيًا، وبالتالي فوصوله إلى المعرفة بالله تعالى بعقله وحده.

ومن ناحية كتابة الأفكار يبدو الغزالي في مؤلفاته يكثر من تكرار شاهد ومثال وعبارة وأحيانًا يكرر فصلاً من فصول مؤلفاته. وكان يكثر من الشواهد الدينية والإحالة ويلاحظ في هذه المؤلفات ضعف الأسلوب وهذا يرجع إلى ظروف الغزالي لأنه كان كثير الترحال والسفر وكان في أحوال من بلبلة أفكار ومنازعات خصوم[١] وقد اعترف الغزالي عن ظروفه بقوله: «وقد أعلمتك أني مشتغل مبدد لشمل النفس كليل الخاطر»[٢].

والرجل في الواقع معذور فقد كان يؤلف في أوقات لا تصلح مطلقًا للتأليف لأنه يشترط في المؤلف ما يشترط في القاضي من الصحة وهدوء البال[٣].

بهذه الأمور قد يتعب الباحث في دراسة أفكار الغزالي في كثير من جوانبه. بالإضافة إلى ذلك كان الغزالي يخاطب الناس على قدر عقولهم وتبدو مؤلفاته في نظر بعض الباحثين أنها متناقضة.

والحقيقة أن هذه المؤلفات وضعها الغزالي بمقتضى منهجه في الإرشاد والتعليم والدعوى إلى الحق.

وديكارت كان مستقرًا في هولندا للتأمل والكتابة، وكان ميسور الحال، ومعه خادمه لخدمته، وكان يوجه أفكاره إلى العلماء والفلاسفة دون العوام من الناس.

أصالة المنهجين في التفكير:

لقد سجل تاريخ الفكر الإنساني مجهودات الفلاسفة في البحث عن الحقيقة بمناهجهم.

ويرى هؤلاء الفلاسفة أن الحق لا يمكن أن يحيط به فرد من الأفراد بالبحث

---

(١) د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣، ص٧١، ٧٢.
(٢) الغزالي: معارج السالكين، دار الآفاق، بيروت، ١٩٨٧م، ص١٧٤.
(٣) د. زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)، ص١١٥.

والدراسة مهما طال عمره، بل ولا يمكن أن يحيط به جيل من الأجيال مهما جد في البحث والتحصيل. وعشاق الحقيقة يتابعون البحث منذ أن وجدت الإنسانية فيصلون بالتوالي إلى بعض ما يجاهدون في الوصول إليه.

والحق إذن يتكشف شيئًا فشيئًا وهو أعز منالاً من أن يسفر القناع لكل طارق مهما بلغ من العبقرية.

لقد كشف القناع عن جزء من الحق في الأزمنة القديمة ويجب أن نشكر الذين جاهدوا في سبيل ذلك.

ولكن لا يزال محيط المساتير ضخمًا شاسعًا بل إنه كلما تكشف جزء منه تبين عظم ما وراءه من مساتير.

لم يكن الموقف الصواب ألا يبني الباحث المتأخر صرح الحق من جديد لبنة لبنة، وإنما ينظر فيما ترك الأوائل من آراء[١].

لهذا كان لموقف الغزالي وديكارت من آراء السابقين عليهما دور في بناء مذهبهما الفلسفي.

فكان الغزالي لا يستغني عن آراء العلماء السابقين عليه في بناء فلسفته العقلية والصوفية ورأى وجوب تحصيل نفس العلوم الحقيقية في النفس بطريق البحث، والنظر على غاية الإمكان، وذلك بتحصيل ما حصله الأولون أولاً ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف للعلماء الباحثين عن الأمور الإلهية[٢] وغيرها.

وهذا ما فعله العلماء في ميادين المعارف الإنسانية لقد بدأ اللاحقون من حيث انتهى السابقون. وإذا اتصلت أعمار الكثيرين وأعمالهم وصل الجميع إلى أبعد مما يستطيع الوصول إليه كل فرد وحده[٣].

لذلك لا بدّ من التأثير والتأثر بين السابقين واللاحقين في الدراسة والبحث. ومع ذلك ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد تام فلا يوجد في التاريخ فيلسوف أرسطوطاليسي خالص ولا فيلسوف أفلاطوني خالص. والفكرة الفلسفية عندما

---

(١) د. عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢، ص٥٤.

(٢) الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص٢٢.

(٣) ديكارت: مقالة الطريقة، مرجع سابق، ص١٢٠.

تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى وتدخل في نظام فكري جديد تتغير من وجوه شتى، وهي في هذه الحال ليست ملكًا لأهلها الأولين، بل ملكًا لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنــزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفي[١].

«ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد» تلك كلمة حق تدل في حقيقتها على وجود أصالة في تفكير كل مفكر من المفكرين.

لذلك لن يضير كاتبًا مهما تكن عبقريته ومهما سما فنه أن يتأثر بإنتاج الآخرين ويستخلصه لنفسه ليخرج منه إنتاجًا منطبعًا بطابعه متسمًا بمواهبه. فكل فكرة ذات قيمة جذورها في تاريخ الفكر الإنساني الذي هو ميراث البشرية كافة وتراث ذوي المواهب منهم بصفة خاصة[٢].

بناء على هذه الأقوال في حقيقة التأثير والتأثر بين هؤلاء المفكرين فلا بدّ من وجود أصالة في تفكير الغزالي وديكارت. ومن الأصالة الموجودة في أفكار المفكرين:

١- الإرادة للتجاوب مع الآخرين والقدرة على الإفادة من مظان الإفادة الخارجية عن نطاق الذات. وهذا المعنى من الأصالة هو من أهم معانيها، ومن أعظمها تأثيرًا في قيمة الأفكار.

٢- الإبداع والابتكار.

وتضاف إلى ذلك أصالة أخرى وهي ما تتعلق ببيئة حياة المفكر، وتؤثر في أفكاره من البيئة الدينية وغيرها.

إن علاقة المتأثر بالمؤثر ليست علاقة التابع بالمتبوع ولا علاقة الخاضع المسود بسيده بل علاقة المهتدي بنماذج فنية أو فكرية يطبعها بطابعه ويضفي عليها صبغة طبيعته. وهذه هي الأصالة الحق فليست الأصالة هي بقاء المرء في حدود ذاته، وليست هي إباء التجاوب مع العالم الخارجي لكي يبقى المرء كما هو دون تغير أو تحوير. ولكن الأصالة الحق هي القدرة على الإفادة من مظان الإفادة الخارجية عن

(١) د. عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٥.

(٢) د. محمد حسن عبد الله: مقدمة في النقد الأدبي، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٧، ص٨٨، ٨٩.

نطاق الذات حتى يتسنى الارتقاء بالذات عن طريق تنمية إمكانياتها. ولا يستطيع امرؤ أن يصقل نفسه ولا أن يبلغ أقصى ما يتيسر له من كمال إلا بجلاء ذهنه بأفكار الآخرين وبالأخذ بالمفيد من آرائهم ودعواتهم[(١)].

كان موقف الغزالي واضحًا في هذه الأصالة وقد اطلع على آراء العلماء السابقين عليه من المسلمين وغيرهم وأفاد منهم وذكر أسماءهم منهم: الإمام علي بن أبي طالب كرم الله تعالى وجهه الذي أخذ الإمام الغزالي رحمه الله تعالى عناصر هامة في التفكير السليم منها:

١- «لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف أهله»[(٢)].

٢- «أعبد من أرى لا رؤية العيان ولكن رؤية القلب»[(٣)].

وكان هذا القول جواب الإمام علي كرم الله تعالى وجهه لسؤال «أتعبد من ترى أو من لا ترى»،

٣- وقال لمن كان يشاغبه ويماريه في أمر الآخرة: «إن كان الأمر على ما زعمتَ تخلصنا جميعًا وإن كان الأمر كما قلتُ فقد هلكتَ ونجوتُ»[(٤)].

فكان الغزالي في البحث عن الحقيقة بالنظر في القول أولاً، وإذا كان حقًا قبله سواء كان قائله مبطلاً أو محقًا، بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال عالمًا بأن معدن الذهب من الرُّغَام[(٥)].

وقد اتخذ الغزالي موقفًا وسطًا أمام «علوم الأوائل» وينادي منه إلى وجوب التدبر والتريث فما كان علوم الأوائل حقيقة بالرفض فمنها علم الرياضة، ومنها علم المنطق هما علمان صوريان لا دخل لهما بمضمون العقيدة الدينية[(٦)].

وهذه الأصالة وجدت أيضًا عند ديكارت بصورة واضحة وكان يقول: «إن

(١) د. محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٧، ص١٠٩.
(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٥٣.
(٣) الغزالي: روضة الطالبين، مصدر سابق، ج٤ ص٤٥.
(٤) الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص٧.
(٥) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٥٣، ٥٤. والرغام: التراب.
(٦) د. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٠، ص١٦٧.

قراءة الكتب الجيدة إنما كمحادثة مؤلفيها الذين هم أفضل الرجال في العصور الماضية»[(١)]، وكان ديكارت معروفًا بحب القراءة والاطلاع في عصره[(٢)].

والأصالة الثانية هي الإبداع الفلسفي والمراد به الحداثة الفلسفية وهي وليدة الإبداع الفلسفي. وإذا لم يكن إبداع فلا حداثة. والإبداع نقيض التقليد والاتباع نقيض الاعتراف بالأصل الكامل أو بالمرجع التام[(٣)].

في هذه الوجهة الحداثة ليست مفهومًا زمنيًا صرفًا. إنها تضيف إلى المعنى الزمني معنى الجدة. فالحديث الذي ليس بجديد، أو الذي لا جديد فيه لا يستحق أن نهتم به. والجديد لا ينبغي أن يكون مقصودًا لكونه جديدًا وحسب أي لمجرد كونه غير معروف أو غير مألوف أو مغايرًا للأصل الموروث. الجديد الذي يستحق الاهتمام الجديد الحقيقي هو الذي يضيف إلى القديم إضافة جوهرية في مضمون الرؤيا أو في بنيتها أو في المنهج المؤدي إليها.

فالإضافة المقصودة ليست تراكمية، إنها إضافة جوهرية تغير في موقع القديم الباقي وفي قيمته وبهائه وجلاله.

بهذا المعنى ليست الحداثة الفلسفية سوى تعبير آخر عن جدلية الاتصال والانفصال في تاريخه الفلسفة[(٤)].

فالفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة، وإن كان يعيش مغامرته الفلسفية وكأنه بداية مستأنفة. إلا أن عدم الانقطاع عن تاريخ الفلسفة لا يعني أن الفعل الفلسفي الحقيقي يرادف الشرح والجمع والتأويل والإبانة أو غير ذلك من الأعمال التي هي في الواقع ضرورية في نمو الفلسفي. الفعل الفلسفي الحقيقي يستوعب ماضي الفلسفة كله أو بعضه ويتجاوزه في عملية تشكيل نفسه التي هي جزء من عملية تشكيل الحياة المجتمعية العامة[(٥)].

والأصالة في الحداثة الفلسفية تعني الارتباط بأصل والوفاء لأصل والصدور عن

(١) ديكارت: مقالة الطريقة، مرجع سابق، ص٦٢.

(٢) د. عثمان أمين: ديكارت، مرجع سابق، ص٦٣.

(٣) د. ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الأيديولوجية، دار الأندلس، بيروت، (د.ت)، ص١٣٩.

(٤) المرجع نفسه: ص١٤٠. (٥) المرجع نفسه: ص١٤١.

أصل وتعني في الوقت نفسه ظهور أصل جديد يحسن الارتباط به والوفاء له والصدور عنه(١).

والمهم الأول لفكرة الحداثة الفلسفية هو مبدأ التفاعل النفسي بين العقل الفلسفي وسائر تجليات الفكر الإنساني(٢).

ولقد قدم الفيلسوفان أفكارًا تحمل الحداثة المتفاعلة مع جميع الأصعدة التي يشتمل عليها النشاط الإنساني والتي تهدف إلى اكتشاف حقيقة ما.

بالإضافة إلى ذلك أصالة أخرى وهي التي اكتسبها المفكر من بيئته الدينية والعلمية وغيرهما.

إن مفكري التراث الإسلامي على اختلاف مواطنهم يعيشون في بيئة فكرية واحدة هي بيئة القرآن وهذا أمر له أهميته لأن هذه البيئة القرآنية قد أعدت مفكريها إعدادًا يخالف ما كان عليه أهل الغرب في ذلك العصر من تهيئة ذهنية ونفسية(٣).

سار القرآن بالفكر البشري قدمًا معتمدًا على ما فطر عليه الإنسان من اتجاه نحو التعقل والنظر. فهو دين فطرة بحق في كل شيء ومن يدرس قواعد أحكامه وأصول آدابه وشرائعه يرى أنها تطابق مقتضيات الفطرة البشرية.

عرف القرآن أن الإنسان مفطور منذ بدء وعيه على البحث عن علل ما تدركه حواسه من الأحداث والكائنات فزاد تلك الغريزة تنشيطًا وإنعاشًا وما انفك يدعو الواقفين عند المتوارث من الأفكار الحاصرين أنفسهم في نطاق التقليد الأعمى ومضايقه إلى التدبر والتفكر ويجادل ويقيم الحجج والبراهين. فهو إذن لم يدخر وسعًا في إنعاش العقل وتحرير الفكر.

إن الإسلام يخالف غيره من الأديان في نظره إلى العقل لأنه يدعو إليه في كل سورة وهذا أمر يتميز به دين سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام على غيره من الأديان.

ولم يكتف الدين الإسلامي بالبحث على النظر بل نراه يحث على الاهتمام بالمسائل الكونية والشرعية والاجتماعية والأحكام التعاملية أي إلى مختلف ألوان

---

(١) المرجع نفسه:ص١٤٧. (٢) المرجع نفسه:ص١٥٢.

(٣) د. فوقية حسين محمود: مقالات في أصالة المفكر المسلم، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠، ص١٠.

العلوم والمعارف التي يمكن أن تصل إليها عقول البشر.

هذا هو الإطار الفكري الذي عاش فيه مفكرو الإسلام[1] ولا شك في أن الغزالي منهم ومن تلك البيئة القرآنية ترعرع الغزالي بفكره.

وأصالة ديكارت تابعة لبيئة مسيحية كاثوليكية مع بيئة علمية متأثرة بالعلوم العربية والإسلامية بلا شك.



(١) المرجع نفسه: ص١١، ١٢.

التجربة الصوفية:

ما من شك أن التجربة الصوفية هي ضرورة دينية وكونية، ولهذا لم يخلُ دين من الأديان من صورة لها، وفي الإسلام تُمثل هذه التجربة عملية الانتقال من الإيمان الحرفي بوصفه قواعد وشعائر، إلى تكثيف هذه القواعد والشعائر داخل القلب والشعور، بحيث يتحول الإيمان إلى تجربة حياة ومعاناة، وهنا أيضًا ينتقل الإيمان من دائرة المظاهر إلى عالم الباطن، ومن مجال العادة والآلية إلى مجال الإرادة والحرية، فتنفلت موازين الحُكم على الأشياء من العقل والإدراك الظاهري، إلى القلب والشعور الباطني، باعتباره لونًا أسمى من الإدراك.

ولا يعني هذا أن التجربة الصوفية تضحية بالظاهر لأجل الباطن، أو تخلي عن القواعد لأجل الشعور، وإنما يعني بالدرجة الأولى أن الظاهر يجد تكامله في الباطن والباطن يحقق ملائمةً بالظاهر، وبهذا تعبر التجربة الصوفية عن تآلف بين الخارج والداخل، وتآخي بين الذات والموضوع، بحيث يصير الموضوع مُلاءً للوعي الذاتي الفارغ. وبهذا تحقق تكاملية التجربة الإنسانية أمام الحقيقة التي أكدها القرآن الكريم في آيات عديدة، ففي سورة السجدة على سبيل المثال يقول الله تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلا مَا تَشْكُرُونَ﴾ [سورة السجدة: آية ٩] والقرآن بهذا إن كان يُعنى بمعرفة الإنسان بالكون من حوله، فإن عنايته لم تكن تهدف فقط مجرد تحقيق السيطرة الإنسانية على الكون، أو مجرد تحقيق التآلف بينهما، بل كانت تهدف أيضًا إلى دفع حركية الحياة، لكي تتحرر من ركودها، وتحقق التسامي، والتقدم والرقي.

ولهذا ربط القرآن بين النظر والعمل، وأكد أن العمل هو الذي يخرج الروح الإنساني في ركودها، ويدفعها من التكبل بأغلال المادة الميتة، إلى ارتياد آفاق الحقيقة، الذي يقوم على إحكام الإدراك والمعرفة، ويحرص القرآن الكريم في إحكام علاقة الإنسان بحقيقة الكون، على إبراز المنحى الشمولي للإدراك والمعرفة الإنسانية بالكون، فهذا الإدراك لا يقوم على الحس وحده أو العقل وحده، بل يضم إلى جانب الحس والعقل إدراك القلب، حتى ينحقق الإدراك السليم للحقيقة.

وإذا كانت عظمة الإسلام تتجلى في إبراز تكاملية المثال والواقع، بحيث إن المثال رغم تعاليه، لا يجد تحققه إلا في الواقع؛ حيث يندمج ويستغرق فيه، فيحقق معه نوعًا من الوحدة العضوية الحية، بحيث تحل نهائيًا مشكلة الفصام بين الذات والموضوع أو الروح والمادة؛ فإن عظمته تتجلى بصورة أكثر عمقًا في إبراز حقيقة تجربة الإنسان مع الحقيقة، بوصفها تجربة تقوم على التكاملية بين ملكات الكيان الإنساني ككل، وهو بهذا يؤسس حضارة للبقاء؛ لأن الحس لا يقيم حضارة، والنظر العقلي المجرد يحقق وحدةً في إقامة بنيان حضاري يظل باقيًا.

ومن هنا تبرز ضرورة التجربة الصوفية، باعتبارها تجربة القلب والشعور بالدرجة الأولى، التي تحقق مع التجربتين الحسية والعقلية تكاملية التجربة الإنسانية الشاملة مع الحقيقة، «وبما أن القرآن يسلم بأن الاتجاه التجريبي مرحلةٌ لا غنى عنها في حياة الإنسان الروحية، فإن يسوي في الأهمية بين جميع ضروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية التي تكشف عن الآيات الدالة عليها في نفس الإنسان، وفي خارج النفس على السواء»(١).

ومن هنا تكشف التجربة الصوفية عن مجالها الخاص في استكناه الحقيقة، فمجالها يعبر عن مجال خاص، وحقيقي من مجالات المعرفة الإنسانية، ونعني به المجال الشعوري الداخلي للإنسان الذي يعبر عن نفسه بالقصد الحدسي، أو الرؤية المباشرة التي تتحد مع الحقيقة عندما تنعكس على مرآة النفس وتتحد بها مباشرة، وذلك في مقابل الإدراك اللامباشر للتأمل العقلي الذي يبصر الحقيقة عن طريق علاماتها، وإشاراتها الظاهرية مستخدمًا في ذلك الإدراك الحسي الذي تكشف ظواهر الحقيقة عن نفسها، من خلاله.

وإذا كانت التجربة الصوفية هي تجربة الشعور، فإن هذا الشعور ليس شعورًا مبهمًا، وإنما هو شعور يتسم بالوعي والقصدية، «فشعور لا يكون له اتجاه أمر مستحيل، كما تستحيل الحركة من غير أن يكون لها اتجاه، والاتجاه لا بد له من

(١) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط.٢، ١٩٦٨م، ص٢٢ وما بعدها.

هدف»[(١)]، كما يعبر عنه العقل أو الفكر النظري، وهذا يدل دلالة قاطعة على ضرورة التجربة الصوفية الشعورية، بالنسبة للتجربة الدينية في شمولها، بحيث يكون إنكار ضرورتها إنقاصًا من حقيقة التجربة الإيمانية ككل.

ويُعَدُّ الإمام الغزالي أكبر مدافع في الإسلام عن التصوف السني، وهو التصوف القائم على عقيدة أهل السنة والجماعة، وعلى الزهد والتقشف وتربية النفس وإصلاحها.

ويتفق الغزالي في هذا مع صوفية القرنين الثالث والرابع، ومع القشيري والهروي وغيرهم من السابقين عليه الذين ينتمون إلى نفس الاتجاه. على أن الغزالي أعظم هؤلاء جميعًا من ناحية شخصيته ثقافته وتصوفه وعلمه، وهو يعد بحق من أعظم صوفية الإسلام، وأثره على التصوف من بعده كبير للغاية.

٥- الطريق الصوفي:

لقد اتخذ الطريق الصوفي عناوين مختلفة مثل- السفر والسلوك والمعراج الروحي[(٢)] والطريقة، والذي يناظر ما يصطلح عليه في التصوفات الأخرى بـ(طريق التطهر- The Purgative way)، وهو لازم للمتصوفة؛ إذ يقول نيكلسون: «وصف متصوفة كل جنس ونحلة: تقدم الحياة الروحية بأنه (رحلة...)»[(٣)]، وطريق التطهر الروحي هذا ذو تكوين ثنائي، إذ هو يتألف من المقامات والأحوال، وهما يشتركان بصفة أنهما سلسلة من الحالات النفسية الشعورية، ولكن المقام هو «مما يتوصل إليه بنوع تصوف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة تكلف»[(٤)]؛ أي إن المقامات مثل مقام الصبر والتوكل والإخلاص والتوبة، هي نتيجة وثمرة للمجاهد الصوفية التي تعمل على استيفاء شروط ومواصفات المقام المعني ليتثبت السالك فيه ويكون صفته حتى ينتقل إلى مقام غيره، والسالك «لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر،

(١) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص٢٩.

(٢) انظر حول تشبيه الصوفية لطريقهم بالمعراج الروحي، التصوف، عفيفي، ص١٣٨ فما بعد، وعفيفي (التذكاري) — ابن عربي دراساتي، ص ٢٠ فما بعد.

(٣) نيكلسون، الصوفية، ص٣٣.

(٤) القشيرية، ج١ ، ص٢٣٤.

ما لم يستوف أحكام ذلك المقام»[١]، وهكذا فإن المريد وبما يشبه المعراج الروحي «يترقى من مقام إلى مقام، إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة»[٢]. أما الأحوال والتي تأخذ شكل أزواج متضادة مثل القبض والبسط، والخوف والرجاء، فهي: يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب....»[٣]، أو كما يقول الجنيد: «الحال نازلة، تنزل بالعبد في الحين، ولا تلبث به على الدوام»[٤]، وهم يميزون المقام عن الحال من حيث المصدر «فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب»[٥]، لأن الأحوال «... تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود»[٦]، كما أن مقام يتميز باستقراره وله مواصفات وشروط معلومة فإن «لكل مقام بدء ونهاية ... ولكل مقام علم»[٧] وميزة الحال أنه لا يثبت ولا يستقر «فالحال سمي حالاً لتحوله، والمقام مقاماً لثبوته واستقراره»[٨].

ونجد عند المتصوفة ألفاظًا مثل: اللوائح، والطوالع، واللوامع، والطوارق، وهذه «الألفاظ متقاربة المعنى»[٩]، ويقرر القشيري أنها «من صفات أصحاب البدايات الصاعدين في الترقي بالقلب»[١٠]، وهي أيضًا مواهب ترد على شكل معان أو أنوار خاطفة، وهي وإن عملوا على تمييز بعضها عن بعض لكنها إجمالاً وكما يؤكد السهروردي: «الفظ متقاربة المعنى .... والمقصود أن هذه الأسماء كلها مبادئ الحال ومقدماته، وإذا صح الحال استوعب هذه الأسماء كلها ومعانيها»[١١].

ومع تمييزهم للمقامات عن الأحوال، إلا أنك تجد عندهم إشارات إلى

---

(١) القشيرية، ج١ ، ص٢٣٤.
(٢) ابن خلدون، المقدمة ج٢، ص٥٨٥.
(٣) القشيرية، ج١ ، ص٢٣٦.
(٤) اللمع، ص٤٩٠. وانظر، ص٦٦.
(٥) القشيرية، ج١ ، ص٢٣٦. وانظر: عوارف المعارف، ص٤٧٠، «إن المقامات مكاسب، والأحوال مواهب».
(٦) القشيرية، ج١ ، ص٢٣٦. وانظر: عوارف المعارف، ص٤٧٠، «إن المقامات مكاسب، والأحوال مواهب».
(٧) التعرف، ص١٠٦.
(٨) عوارف المعارف، ص٤٦٩.
(٩) القشيرية ج١، ص٢٨٢.
(١٠) المصدر السابق، ص٢٨٢.
(١١) عوارف المعارف، ص٥٢٩.

تداخلهما «فالأحوال مواجيد، والمقامات طرق المواجيد»[١]، أو «في المقامات ظهر الكسب وبطنت المواهب، وفي الأحوال بطن الكسب وظهرت المواهب»[٢].

لقد اقتصر السراج على ذكر (٧) مقامات و(١٠) أحوال كما هو معروف لدى الباحثين، وهي: مقامات التوبة والورع والزهد، والفقر والصبر والتوكل والرضا... والأحوال: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين. ولكنها تطورت وتضاعفت كثيرًا عما كانت عليه في بداية النمو الداخلي للتصوف[٣]، فقد أورد الهروي الأنصاري (ت ٤٨٠هـ) فيما بعد (١٠٠) مقام في كتابه منازل السائرين وقسمها على أقسام كتابه العشرة، لكل قسم منها عشرة مقامات.

يقول بلاثيوس «تعقدت النظرية- نظرية المقامات والأحوال- وأثرت بتحليلات نفسية جديدة، تزداد دقة وعمقًا. ولكنها في مراحل تطورها الأولى كانت بسيطة تتألف من عناصر قليلة جداً...»[٤]، وهنا تجدر الإشارة إلى إن اختلاف عدد وأشكال المقامات والأحوال لا يعود إلى العامل التاريخي الزمني فقط، بدلالة أن السراج وهو صاحب واحد من أقدم المراجع الصوفية قد ذكر عناصر قليلة جدًا من جهة، ولكنه من جهة أخرى قال: «وأجوبة الشيوخ في المقامات تكثر وكذلك في الأحوال»[٥]؛ مما يدل على أن العدد الذي أورده السراج لم يكن عددًا حصر فيه كل المقامات المعروفة في عصره، وثمة سبب آخر يضاف، إلى العامل السابق وهو الطابع الفردي للتجربة الصوفية الذي ينتج تصورًا مختلفاً من صوفي إلى آخر عن عدد وأنواع المقامات والأحوال، والطابع الفردي يحرص عليه المتصوفة، لذا شدد الصوفي في نصيحته «عبر بلسانك عن حالك، ولا تكن بكلامك حاكياً أحوال غيرك»[٦]، وقديماً قال أحدهم: «الطريق إلى الله تعالى بعدد الخلق»[٧]، وهو ما قرره ابن خلدون فيما بعد:

(١) المصدر السابق، ص٤٧٠. (٢) المصدر السابق، ص٤٧٠.

(٣) د. عرفان نشأة الفلسفة الصوفية، ص١٣٥.

(٤) بلاثيوس، اسين. ابن عربي حياته ومذهبه، ت: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت بيروت ١٩٧٩م، ص١٩١.

(٥) اللمع، ص٦٧. (٦) السلمي، ص٣٦٧.

(٧) المصدر السابق، ص٤٧٢.

«أن الطرق إلى الله تعالى عدد أنفاس الخلائق»[١]، وبهذا تشكل الصفة للتجربة الصوفية إلى جانب خضوعها للغير العامل التاريخي الزمني، العاملين الرئيسيين في اختلاف وتطور نظرية المقامات والأحوال.

تشكل (التوبة) بداية الطريق أو خطوته الأولى، وهي المقام الأول في كل سلسلة مقامات، فهي أول «مقام من مقامات الطالبين»[٢]، ومن أقوالهم «التوبة أصل كل مقام، وقوام كل مقام، ومفتاح كل حال، وهي أول المقامات»[٣]، ويقول نيكلسون إن التوبة هي المصطلح العربي الإسلامي المقابل لكلمة conversion[٤] والسالك- عند المتصوفة- يلد مرتين: الأولى ولادته الطبيعية، والثانية ولادته المعنوية التي بدأ مع التوبة «فبالولادة الأولى يصير له ارتباط بعالم الملك، وبهذا الولادة يصير له ارتباط بالملكوت»[٥].

إن التوبة- عندهم- تعني مفارقة النفس الحيوانية والعالم الحسي فهم «لا يقصدون بها الإقلاع عن الذنوب، ....، وإنما يقصدون بها شيئًا آخر أبعد وأعمق من هذا كله، ....، وهو التجرد عن النفس أو التخلص من النفس»[٦].

لقد تقرر- عندهم- إن الطريق وسيلة للمعرفة، لأنه قائم أساسًا على مجاهدة النفس وتصفيتها، التي هي أعظم حجاب ويحول دون الكشف، يقول الغزالي- مخاطبًا السالك المريد: إذا «لم تقتل النفس بصدق المجاهدة، فلن يحيا قلبك بأنوار المعرفة»[٧]، ولهذا أيضًا وجد الصوفية إن أول علم يلزم الصوفي هو معرفة النفس بغية التمييز بين الخواطر التي مصدرها الإلهام وبين الوساوس والهواجس، وأيضًا لغرض التمكن من قهر النفس وإبعاد تأثيرها وسطوتها من حياة السالك، ولذلك

---

(١) ابن خلدون، شفاء السائل، ص٨٧. وجاء عند الكبري / نجم الدين (ت ٦١٨هـ) في كتابه فوائح الجمال.. : «الطريق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق»/ ص٢٨٥.

(٢) القشيرية، ج١ ص٣١٢.

(٣) عوارف المعارف، ص٤٧٥- ٤٧٦.

(٤) نيكلسون، الصوفية، ص٣٤-٣٥.

(٥) عوارف المعارف، ص٨٥.

(٦) عفيفي، التصوف، ص٢٣.

(٧) الغزالي، أبو حامد، أيها الولد، مع ترجمة إلى الفرنسية توفيق الصباغ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت ١٩٥٩م، ط٢، ص٢٧. مع مقدمة بقلم جورج شيرر، ترجمة عمر فروخ.

قالوا: إن أول ما يلزم السالك»: علم آفات النفس، ومعرفتها، ورياضتها، وتهذيب أخلاقها...»[(١)]، ومن هنا كثرة التعارف الأخلاقية للتصوف، حتى يتراءى للسامع من تردد المعنى الأخلاقي كان التصوف هو الخلق... وأدوات السالك لقطع الطريق كثيرة، ولكن الغزالي يوجزها- بالإضافة للذكر- في «الخلوة، والصمت، والجوع، والسهر»[(٢)]، ويؤثر الغزالي العوائد المعرفية والذوقية لهذه الأساليب الزهدية فهي تزيد مرآة القلب جلاء وصفاء، نتعامل على تنقية القلب وتهيئته محلاً لانعكاس أنوار المعارف. ولكن أهم الأساليب إطلاق هو (الذكر) الذي أحلوه «من طريقتهم أعظم محل»[(٣)] وهو يستلزم حشدًا تامًا لجميع القوى وتركيزها في (الذكر) مع اجتناب أفكار العقل وتساؤلاته- ليصل الذاكر في استغراقه حد الغيبة عن الإحساس بالأشياء، ومن هنا قرر الغزالي أن «الذكر باب الكشف»[(٤)]، وهذا ما قصده الجنيد لما سألوه عن مصدر علمه فأجاب: «من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة، وأومأ إلى درجة في داره»[(٥)]، وهذا ما دفع د. عفيفي وغيره من الباحثين ليقرروا، أن الذكر «وسيلة لاستثارة حالة الوجد وحصول الإشراق»[(٦)]

وإلى جانب (الذكر) عرف المتصوفة السماع وسيلة لاستحضار حالة الوجد والجذب، وبعض آرائهم في السماع توضح علاقته بالمعارف الإلهامية، وذلك لأن السماع يربط الروح- حسب رأيهم- بالعالم الأصلي الذي أتت منه، وهذه النظرية تعود في جذورها إلى فيثاغورس وأفلاطون- كما يؤكد نيكلسون- الذي وجدها عند شعراء الصوفية ومفادها «أن السماع، يوقظ في الروح ذكرى الألحان السماوية التي كانت تسمعها قبل الوجود»[(٧)]، ولكن نجد السهروردي- يذهب إلى مثل ذلك، ولكن على أساس من التأويل للنص القرآني فهو يقول: من «أدلة السماع ما

---

(١) التعرف، ص١٠٥.
(٢) إحياء ج٣، ص٧٦.
(٣) نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص٧٩.
(٤) إحياء ج٣ ص١٢. وانظر تلخيص الغزالي لطريقة الذكر: إحياء ج٣، ص٧٧. وانظر ص١٩ س ٢٦ فما بعد.
(٥) القشيرية، ج١، ص١٣٥.
(٦) عفيفي، التصوف، ص٢٦٣.
(٧) نيكلسون، الصوفية، ص٦٧.

روي أن الله تعالى خاطب الذر في الميثاق الأول بقوله: ﴿ألست بربكم﴾، واستفرغت عذوبته سماع ذلك الكلام الأرواح... فبذلك كانت تطرب وتتحرك كلما سمعت أمرًا مطربًا، لأنه يذكرها بالسماع الأول..»[١] ولكن- مع كل ما تقدم- لا يمكن القول إن المعرفة الصوفية نتاج آلي أو تراكم جمعي للطريق الصوفي، فهي لا تقوم بالنسبة للطريق مقام النتائج بالنسبة للمقدمات في المنطق؛ إذ إنها في الأصل معرفة إلهامية ومواهب، والطريق من حيث هو وسيلة فهو يعمل على تنقية القلب وصفاته من خلال تصفية النفس والمجاهدة والمراقبة»[٢]، لتبقى المعرفة أولاً وأخرًا عطاء ربانياً خالصًا.إن الطريق- كما يوجزه الغزالي- يعود «إلى تطهير محض من جانبك وتصفية وجلاء، ثم استعداد وانتظار فقط»[٣]، «فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة...والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار»[٤]، إذن وظيفة الطريق الصوفي هي إعداد قلب السالك وروحه ليكون محلاً للمعارف الكشفية والإلهامية التي لا يحصل عليها بدراسة الكُتُب والتعلم. والمعرفة هي غاية الطريق والهدف منه لكن السالك قد «لا يصل إلى غاية الطريق البتة، لأن الوصول إلى الله أمر لا ينال بالكسب، بل هو هبة يهبها الله- سبحانه- لمن يشاء»[٥].

وإذا كان الطريق لا يفضي- حتمًا- إلى المعرفة، إلا أن الحصول على المعرفة يستلزم- ضرورة- سلوك طريق التطهر «فعلى قدر التجرد ومقاومة الحس وشواغله يكون صفاء الإدراك وقوة الإشراق، وهنا أصبح اتباع نظم السالكين وأهل الطريق والمجاهدة الصوفية ضرورية لازمة لقنص لوائح المعرفة ويارقات الفيض الإلهي»[٦].

---

(١) الشعراني- الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ج٢ (جزءان)، دار إحياء التراث العربي، بغداد ١٩٨٤، ص١٧٩.

(٢) المراقبة: عرفها الصوفية: «مراعاة السر بملاحظة الغيب مع كل لحظة ولفظة» ص٥٢٣. القشيرية، ج١ وفي ص٥٢٢، نفس المصدر والجزء: «والمراقبة: تؤديك إلى طرق الحقائق»، ويقول نيكلسون بأنها «نوعٌ من تركيز الفكر» ص٥٣، الصوفية في الإسلام، والمراقبة بهذه المعاني: وسيلة لاقتناص اللمحات الخاطفة من معارف وأنوار الكشف والإلهام.

(٣) إحياء ج٣، ص٢٠. (٤) المصدر السابق، ص١٩.

(٥) نيكلسون في التصوف الإسلامي، ص٧٩.

(٦) أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص٢٨٨.

ولقد تقرر- عند الصوفية- أن السالك الذي لم يواصل سلوك الطريق وخرج عن التصوف هو ممن لم تحصل له المعارف الإلهامية اليقينية، وإلا لما خرج عن الطريق، وقد بلغ مقام اليقين، يؤكد ذلك قول ذي النون المصري (ت ٢٤٥هـ) «ما رجع من رجع إلا من الطريق، وما وصل إليه أحد فرجع عنه»[١].

أما موضوع تتلمذ المريد على يد شيخ أو أستاذ[٢] يلقي عليه خرقه الصوفية وله على تلميذه حق الطاعة المطلقة، فقد صار مبدأ سائد في دائرة التصوف، ولكن مع ذلك لم يخل تاريخ التصوف من نزاع عنيف حول إمكانية الاستغناء عن الشيخ، وهذا النزاع- الذي حصل عن صوفية الأندلس- كان دافعًا لأن يؤلف ابن خلدون في المسألة رسالته المعروفة (شفاء السائل)[٣].

وهكذا ينتهي الطريق الذي بدأ بالتوبة- إلى المشاهدة والكشف؛ حيث يتأحد الصوفي ويفنى عن الإحساس بنفسه وبعالم الأشياء الزائلة، وتلغى قسمة الذات والموضوع في المعارف العقلية والحسية؛ فالصوفية سلكوا طريقهم «رياضة لنفوسهم، حتى أخرجوها عن المعلومات، وحملوها على مفارق المعارف، كي يعيشوا مع الله بلا علاقة ولا واسطة»[٤].

٦- المكاشفة . المشاهدة. التجلي:

إن السالك لا يصل «إلى حقيقة المعرفة وصفاء التوحيد حتى يعبر الأحوال المقامات»[٥] وهذه المعرفة- التي تشترط سلوك الطريق الصوفي- عبروا عنها بألفاظ متنوعة مثل: المكاشفة، والتجلي، والإشراق، وهي معارف لا تستوعبها اللغة الطبيعية «لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد»[٦]، كما أن أحوال العارف فوق متناول العقل؛ إذ «لا تدرك أحوال هذا الموحد بالنظر والقياس»[٧]، واتفق بعض الباحثين

---

(١) عوارف المعارف، ص٥١٧.

(٢) حول العلاقة بين الشيخ والمريد وارتداء الخرقة انظر: عوارف المعارف، ص٩٥ فما بعد وحول تطور هذه العلاقة انظر: د. عرفان نشأة الفلسفة الصوفية، ص١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١.

(٣) ابن خلدون، شفاء السائل، ص٤.

(٤) القشيرية، ج٢، ص٥٧٠.

(٥) اللمع ، ص٤٣٦.

(٦) التعرف، ص١٠٥.

(٧) بيان الفرق، ص٩١.

مع المتصوفة على أن هذه المعارف «لست مما يقع في نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ»[(١)].وقد اقتبست تعريفات مختصرة لأشهر هذه الألفاظ التي وصفوا بها معارفهم:-

المكاشفة: وهي «بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأي عين»[(٢)]، وقالوا «مكاشفات العيون بالأبصار ومكاشفات القلوب بالاتصال»[(٣)]، - ويميز ابن عربي المكاشفة بأنها «... إدراك معنوي، وهي مختصة بالمعاني أبداً»[(٤)]، وهي المعاني الممثلة للحقائق الإلهية، في مقابل المشاهدة التي «تتصور على أنها رؤية واضحة وتجريبية»[(٥)].

ويصف القشيري ظروف المكاشفة «وربما أرادوا بالمكاشفة ما يقرب مما يراه الرائي بين اليقظة والنوم»[(٦)]، ويضيف ابن خلدون إلى ما تقدم «وهذا الكشف كثيرًا ما يعرض لأهل المجاهدين؛ فيدركون من حقائق الوجود ما يدرك سواهم. وكذلك يدركون كثير الواقعات قبل وقوعها»[(٧)].

المشاهدة: ويعطيها الجنيد صفة (حق اليقين) «وهو أن يشاهد الغيوب كما يشاهد المرئيات مشاهدة عيان، ويحكم على الغيب فيخبر عنه بالصدق»[(٨)]، وتجد عند ابن عربي تفصيلاً في معاني المشاهدة؛ حيث تكون «المشاهدة المباشرة الثانية للألوهية التي تتمثل في مرآة القلب على نحوين: أحدهما تسمي المشاهدة المشرقة وموضوعها هو صفات الجمال الإلهي، والثانية تسمي المشاهدة (المحرقة) وموضوعها صفات الجلال الإلهي»[(٩)]، ويرى السراج أن المشاهدات الصوفية ليست حسية

(١) نيكلسون، في التصوف...،ص٩٧.

(٢) اللمع ص٤٢٢. وللمزيد انظر: الجرجاني، الترعيفات: المكاشفة وهي حضور لا ينعت بالبيان» ص٢٤٥. وانظر: ص٢٩١، والتجلي ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب»، ص٥٣. وانظر: ص٢٩٠. و«المشاهدة تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد....»، ص٢٢٩. وانظر، ص ٢٩١، الترعيفات أيضًا.

(٣) نفس المصدر.

(٤) بلاثيوس، ابن عربي، ص٢١٣

(٥) بلاثيوس، ص ٢١٨.

(٦) القشيرية، ج١، ص٥٠٢.

(٧) ابن خلدون، المقدمة، ق٢ ص٥٨٧.

(٨) عوارف المعارف، ص٥٢٨.

(٩) بلاثيوس، ص٢١٨.

بصرية[(١)].

التجلي: هو: «إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه»[(٢)] ويجده القشيري مرتبة أدنى في المعرفة الذوقية؛ إذ هو يحصل للمريدين «وأما التجلي فإشراق أنوار الحق على قلوب المريدين»[(٣)]

الإشراق: وهذا اللفظ دار حوله جدل ونقاش كثير فيما يتعلق بدلالاته الفلسفية والتاريخية[(٤)]، ومن حيث هو لفظ دال على معرفة، فتجد- عند الإشراقيين- ثمة أشكال متعددة من الإشراقات تختلف في درجة قوة وسطوع الأنوار فيها، والزمن الذي تستغرقه هذه الأنوار وترتيبها عن السالكين المبتدئين منهم والمتقدمين[(٥)].

ويعلق كربان على لفظ (الإشراق): «وكما أن هذا المصطلح يعني في العالم الحسي سناء وبهاء الصباح وأول بريق لنجم، كذلك فإنه يعني في سماء الروح (المثالية) لحظة تجلي المعرفة»[(٦)]، وهكذا تجد التشابه واضحاً بين هذه الألفاظ التي تدل على أن المتصوفة ادخلوا «لوناً جديداً من المعارف التي تقوم على الإلهام أو (الكشف) أو ما يعرف عندهم ويصطلحون على تسمية الأشواق....»[(٧)]، وقد قال بعض المتصوفة بتفضيل المكاشفة على المشاهدة من حيث المستوى المعرفي وقال السراج وهو يؤشر تقاربهما والمكاشفة والمشاهدة تتقاربان في المعنى، إلا أن الكشف أتم في المعنى [(٨)]، ومثل هذا صرح به ابن عربي «والمكاشفة عندنا أتم، من المشاهدة إلا — (-أنه-) لو

---

(١) انظر: السراج اللمع، ص٥٤٤، ٥٤٥.

(٢) اللمع، ص٤٣٩.

(٣) القشيري، أو القاسم، أربع رسائل في التصوف، تحقيق وتقديم، د. قاسم السمارائي مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩/ ص٥٣.

(٤) انظر د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية، ٢١٣ فما بعد حول مصطلح (الإشراق) وللمزيد راجع: بحث نللينو، كرلو الفونسو المترجم ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، د. عبد الرحمن بدوي مكتبة النهضة المصرية، مصر د. ت، ص٢٤٥ فما يعد.

(٥) أبو ريان، أصول الفلسفة الإشرافية ، ص٢٩٨ — ٢٩٩.

(٦) كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٠٩.

(٧) د. عرفان عبد المجيد، نشأة الفلسفة الصوفية، ص١٣٧.

(٨) اللمع، ص٤١٢.

صحت مشاهدة ذات الحق لكانت المشاهدة أتم وهي لا تصح فلذلك قلنا المكاشفة أتم...»[١]، وقبله أكد القيشري ذلك قائلاً: فالمكاشفة أتم من المشاهدة)[٢]، ولكن مثل هذا لا يمكن تعميمه على المتصوفة كلهم؛ إذ إن الجنيد عرّف حق اليقين[٣]- بالمشاهدة- كما مر بنا، وكذلك يفعل السهروردي: «.. والمشاهدة لأهل الحق: أي حق اليقين»[٤]، أي إن المشاهدة أرقى وأعلى من المكاشفة، لأنها تحوز مرتبة حق اليقين وهي أعلى درجات المعرفة الصوفية- كما مر بنا سابقًا- ويؤكد هذا جولد تسهر: «وفوق هذا أيضًا توجد الدرجة العليا وهي (حق اليقين)»[٥]، مع وجود هذا التفاوت في التفضيل لا يمكن الركون إلى تميزات قاطعة بين معاني هذه الألفاظ وما تدل عليه من المعارف، ولا سيما أن ثمة عددًا غير قليل من النصوص يؤشر بوضوح التطابق بين معاني هذه الألفاظ المختلفة، وهذه نماذج من تلك النصوص: «وأما الذوق فهو كالمشاهدة»[٦]، «اليقين هو المشاهدة»[٧]، «قال سهل: اليقين: المكاشفة»[٨]، ومشاهدات الأسرار مكاشفات القلوب»[٩]، وحتى التجلي الذي ذكر القشيري أنه يحصل للمريدين- كما مر بنا- تجده عند ابن عربي: «محتواه هو نفس محتوى المكاشفة... »[١٠].

إن ما تقدم من تأشير لتشابه المعاني واختلاف الألفاظ لا يلغي أن تكون لتلك الألفاظ تمييزات محددة عند هذا المتصوف أو ذاك، ولكن هذه الفوارق لا تعني

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، م٢، ص٤٩٦.

(٢) القشيري، أربع رسائل في التصوف، ص٥٤.

(٣) انظر تعريف الجنيد لحق اليقين في عوارف المعارف، ص٥٢٨، وهو نص سبق اقتباسه.

(٤) عوارف المعارف،ص٥٢٩.

(٥) جولد تسهر، أجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ت د. محمد يوسف موسى ود. علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ط٢، د.ت، ص١٦٩.

(٦) المنقذ، ص١٥٢.

(٧) السلمي، ص١٨٣، انظر نفس العبارة: في التعرف، ص١٢٣. واللمع ص ١٠٣.

(٨) التعرف، ص١٢٣. وانظر نفس العبارة، اللمع، ص١٠٢.

(٩) التعرف، ص١٢٩.

(١٠) بلاثيوس، ص٢١٤.

الكثير في محاولة تقديم وصف خارجي- يستوعبه العقل- لهذه المعرفة غير العقلية، من قبل أي باحث هو خارج نطاق تلك التجربة الصوفية. ونلمس عند المتصوفة أن هذه المعارف تنثال على القلب في ظروف متنوعة كالرؤى في المنام، أو في حال ما بين اليقظة والنوم، وتأخذ شكل سماع (الهاتف) الذي كثيرًا ما يتكرر على أنه مصدر الإلهام وكسب للتحول من الحياة الاعتيادية إلى الطريق الصوفي.

والمعارف تأخذ أشكال متنوعة كالأنوار الخاطفة «والكلام من وراء حجاب بالإلهام والهواتف والمنام وغير ذلك ...»[١]، ويصف الغزالي طريقة حصول الكشف الصوفي: «ويكون ذلك- الكشف- تارة عبد المنام فيعلم به ما يكون في المستقبل... وينكشف أيضًا في اليقظة...، فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم تارة كالبرق الخاطف وأخرى على التوالي إلى حد ما .....»[٢].

إن الصوفي ذهب إلى أنه بالذوق يحصل على معرفة مطلقة، فمن الكشف ما إذا «صفا بالكلية تظهر- عنده- العوالم غير المتناهية ويرتفع حجاب الزمان والمكان، ويحصل الإطلاع على أخبار الماضي وأحوال المستقبل والخفيات»[٣]، إذن هي معرفة لا تخضع لشروط الزمان والمكان وتُبنى على أساس تصور العالم من خلال مفهوم «الكينونة المطلقة» أي- ليس هناك خلق مستمر ولا متجدد- وغيرها من المفاهيم الكلامية أو الفلسفة عن الكون.

ومما يتزود به الصوفي ويثبت به تحققه في الكشف والإلهام هو ما اصطلحوا عليه بـــ (الفراسة)، هي قوة خارقة (التخاطر في المصطلح الحديث- Teiepathy)، وهي تدل- حسب رأيهم- على إمكان معرفة ما يدور في أذهان الآخرين دون وساطة من حس أو عقل وعلى إمكان التنبؤ أيضًا، وجعلها الجنيد صفة للعارف الذي وصفه بأن «من نطق عن سرك وأنت ساكت»[٤].

هذه المعرفة تنعكس في القلب كما تنعكس صورة الأشياء في المرآة الصقلية،

---

(١) عوارف المعارف، ص٩٨. (٢) إحياء، ج٣ ص١٩.

(٣) بلاثيوس، ابن عربي...و ص٢١٤.

(٤) السلمي، ص١٥٧. انظر: حول الفراسة القشيرية، ج٢، ص٤٨٠ فما بعد، ويقول نيكلسون، إن العارف تزوده معارفه الكشفية «... بقوة خارقة، هي (الفراسة)» الصوفية، ص٥٥.

وتشبيه القلب بالمرآة يكثر استخدامه في أقوال المتصوفة ومصادر التصوف، ويستفاد من هذا التشبيه أمران: أحدهما أن صقل هذه المرآة مما علاها من صدأ وغبار (=) تصفية النفس من نوازعها وشهواتها وهي وظيفة الطريق الصوفي، وأما انعكاس الصور في المرآة فهو يعادل الإلهام الذي لا يكتسب بالنظر والاستدلال والحس.

أما الغاية النهائية التي هي كمال المعرفة فهي «أن يدرك الصوفي ذوقا وحدة العارف والمعروف»[(١)]، وقد عبر المتصوفة عن هذه الحال بألفاظ مجازية متنوعة متقاربة المعنى مثل الفناء، والوجد، والجذب، والذوق، والشرب، والغيبة، والسكر[(٢)]، والاصطلام، كل منها يستخدم التعبير الذي يلائم خصوصيته ولكن اللفظ المفضل والسائد هو (الفناء) في الحق- ويقول جولد تسهر موضحاً العلاقة بين هذه الألفاظ والمعرفة الصوفية، «ويطلق الصوفية على هذه الحالة لفظ (الفناء) أو (المحو) أو (الاستهلاك) وهي حالة يتعذر تعريفها...، ويرون أنها تتجلى كمعرفة لدنية تتجاوز قيود المنطق وأغلاله»[(٣)].

إن لفظ الفناء وما يشابهه من ألفاظ مجازية كالاصطلام والمحو، يمكن إيجاز معناها في غيبة الصوفي عن الإحساس بالذات وبأشياء العالم ويكون حاضرًا في حال الشهود؛ حيث تنهال الأنوار الإلهية في لحظات الإشراق الخاطفة، ومع أن فكرة الفناء تطورت إلى نظرية ميتافيزيقية في (وحدة الوجود) أو الفناء الوجودي نتيجة لتفلسف بعض المتصوفة وخروجهم بنتائج وتعميمات فلسفية عن حالة الصوفي الشعورية في حال الفناء والغيبة- وهو ما سنتعرض له باختصار لاحقًا- ومع ذلك فإن الفناء عن الصوفية الأوائل يوجز في إزالة الإحساس بالعالم وبالذات وبالتأحد مع الأنوار والإشراقات الإلهية التي تفيض عليه، ومن أقوالهم للتعبير عن ذلك «أنا بلا أنا»[(٤)]؛ إذ يكون في تماس مع حقائق الأزل والأبد لا تعنيه نفسه ولا يحس بها ولا بالعالم-

---

(١) عفيفي، التصوف، ص٢٦٩.

(٢) نيكلسون، الصوفية ..، ص٦٣، ويعلق «ومن الإرهاق الذي ليس تحته طائل، أن يختبر في تفصيل تعاريف هذه الاصطلاحات»، ص٦٣. وانظر للمزيد: عفيفي، التصوف ..، ص٢٨٩- ٢٩٠.

(٣) جولد تسهر، العقيدة والشريعة، ص١٦٢.

(٤) اللمع ، ص٤٣٧.

حسب أقوالهم التي منها قول الشبلي لما سئل «متى يكون العارف بمشهد من الحق؟ قال: إذا بدا الشاهد، وفني الشواهد -الخلق[١]- وذهب الحواس، واضمحل الإحساس»[٢]، فلا يبقى مع هذه المشاهدة أو المكاشفة في أرقى درجاتها ما يحتمل الإشارة «إلى طرف من التفرقة»[٣]، والتفرقة إشارة إلى الإحساس بالهوة الميتافيزيقية بين الوجود الإلهي ووجود العالم المخلوق، وفي نظرية المعرفة القسمة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، لذا قال أحدهم : ش «مدارج العلوم بالوسائط، ومدارج الحقائق بالمكاشفة»[٤].

وفي تلك الحال يكون العقل خارجاً، حيث تعطل وظيفته النظرية والنقدية ويزال مع الحجب التي تزال في مقام الجمع وجمع الجمع، بل أكثر من ذلك أن يكون (الخرس) أحد علامات هذه التجربة، تعبر عن كل ذلك نصوصهم، أن من علامات العارف «الخرس بحيث إنه لو أراد النطق بما رآه لم يقدر»[٥]، أو «من عرف الله تعالى انقطع، بل خرس وانقمع»[٦]، وتسقط أسئلة العقل إذ إن «من عرف الحقيقة في التوحيد سقط عنه: لم، وكيف»[٧]، ش «وسئل بعض الصوفية عن حقيقة الوصول، فقال: ذهاب العقول»[٨].

ولكن هذه الأحوال المعرفية من المكاشفة والمشاهدة المصحوبة بالفناء، والغيبة لا تدوم لأن دوامها فوق الطاقة الإنسانية المحدودة؛ إذ يعقبها الاحتجاب أو الستر ويعود الصوفي إلى حالته الطبيعية وإحساسه بالفرق بين الوجود الإلهي ووجود العالم وتمييز الأشياء، يقول القشيري «لولا أنه يستر عليهم ما يكاشفهم، لتلاشوا عند سلطان الحقيقة: ولكنه كما يظهر لهم يستر عليهم»[٩].

أما المحبة الإلهية في فهي الوجه الآخر للمعرفة الصوفية، أو هي ثمرة هذه

---

(١) الشواهد : الخلق، عن التعرف، ص١٦٩.
(٢) اللمع، ص٥٧.
(٣) القشيرية، ج ١ ص ٢٨٠.
(٤) السلمي، ص٤٣٠،
(٥) ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص١٨٦.
(٦) القشيرية، ج٢، ص٦٠٣.
(٧) القشيرية، ج١، ص٥٤.
(٨) اللمع، ص٢٨٧.
(٩) القشيرية، ج١، ص٢٧٦.

المعرفة وفي قول الشبلي ما يفصح عن ذلك: «علامة المعرفة: المحبة، لأن من عرفه أحبه»[(١)].

ويبقى مع كل ما تقدم أمر يشدد عليه المتصوفة ويشاركهم فيه باحثون وهو أن علوم المكاشفة أو الإلهام هي مما لا يمكن ترجمته إلى جمل ومفاهيم عقلية ومنطقية، ويقول الغزالي «وهذه هي العلوم التي لا تسطر في الكتب...»[(٢)]، أو كما يقول إيكهارت: «أنها معرفة لا يجدي في شرحها كل ما علمه العلماء معتمدين فيه على عقولهم...»[(٣)]، وكيف يكون للعقل نفوذ- إذا سلمنا مع التصوفة بأن «للعارفين خزائن أو دعوها علوم غريبة وأنباء عجيبة يتكلمون فيها بلسان الأبدية ويخبرون عنها بعبارة الأزلية وهي من العلم المجهول»[(٤)].

«خصائص التجربة الصوفية»

٧- مدخل:

لقد شغف عدد من الباحثين بمحاولة وضع تعريف جامع مانع للتجربة الصوفية، ومنهم من حاول جمع أكبر عدد من تعريفات المتصوفة- أنفسهم- للمصطلح ليخرج بتعريف مفرد ومتكامل، ولكن دون جدوى[(٥)].

إن سؤالاً من قبيل: هل يمكن وضع تعريف جامع مانع للتجربة الصوفية؟ قد أجيب عليه بالنفي، ومن قبل الصوفية أنفسهم، ولهذه الإجابة السلبية عدة أسباب أهمها:

---

(١) اللمع، ص٥٧.

(٢) إحياء ج١، ص٢٠.

(٣) نيكلسون، في التصوف، ص١٢٩. إيكهارت، ١٢٦٠م - ١٣٢٧م، متصوف ألماني، انظر بدوي موسوعة الفلسفة ج١. ص٢١١ (مادة/إيكهارت - السيد-).

(٤) عوارف المعارف، ص٥٢٤.

(٥) انظر: محاولة نيكلسون في كتابيه: في التصوف الإسلامي، ص١، ص٢٧ فيما بعد. والصوفية في الإسلام، ص٢٩ فيما بعد، وانظر: د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية، ص١١٥ فيما بعد، وراجع بحثه (خصائص التجربة الصوفية)، ص٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨. المنشور في مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد السنة ١٩، حزيران- تموز ١٩٨٦م، العددان ١٩٤، ١٩٥، شوال - ذي القعدة ١٤٠٦هـ.

أولاً: الطابع الفردي للتجربة الصوفية، فهي تجربة وجدانية فردية جوانية وهي بهذا الاعتبار لا تخضع للتعريف المنطقي الذي يراد له أن يكون جامعًا مانعًا، بل تبدو التجارب الصوفية وكأنها جزر منعزلة ليس بينها رابط بسبب من أنها تجربة الإنسان المتفرد «The experience of asingular person...»[١]، لهذا فإن المتصوف الذي يطرح تعريفه للتصوف، ينطلق من تجربته الروحية الفردية مما لا يجعل تعريفه منطقيًا أو متماثلاً لتعريف غيره، وبهذا المعنى- صرح القشيري «وتكلم الناس في التصوف: ما معناه؟ وفي الصوفي: من هو؟ فكل عبر بما وقع له»[٢]، وتؤكد ذلك كثرة تعريفاتهم للتصوف[٣] واختلافها.

ثانيًا: إن التجربة الصوفية تمر بسلم (الطريق الصوفي) تطهري تام ومتصاعد تختلف بداياته عن أواسطه وعن نهاياته، ولذلك قد يتطابق أكثر من تعريف لمتصوفة عاشوا اختلافًا في الزمان والمكان والثقافة، ولكنهم تطابقوا في المقام والحال الذي هم فيه، وقد تختلف تعاريف متصوفة عاشوا معًا في الزمان والمكان، ولكنهم اختلفوا في المقامات[٤] والحال والمواجيد.

ثالثًا: إن هذه التجربة باعتبارها معاناة وجودية عميقة ومعقدة، تبتعد بطبيعتها هذه- عن الإحاطة ومن ثم التعريف؛ لذا قيل لا يمكن لتعريف واحد أن يغطي كل ملامح التجربة الصوفية[٥]

«on single definition will coverevery aspeot of mysticism!»

كما أن التجربة الصوفية من علاماتها تضاؤل القدرة على التعبير بالكلام ويدخل ضمن هذا تعريفها لأن التعبير عنه إنما يتم بالكلام؛ لذا قال أحدهم «أو أراد

---

(١) The New Ency،Britannica، London، ١٩٧٤، vol، ١٢، art: @mysticism! By (s. k.g)p.٧٩٢.

(٢) القشيرية، ج٢، ص٥٥١

(٣) بلغت التعاريف حتى عصر الشيخ عبد القاهر السهروردي حسب قوله «وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول»، عوارف المعارف، ص٥٧.

(٤) وهذا هو محتوى تشخيص ابن خلدون. انظر شفاء السائل ص٨٧، ٨٩.

(٥) Ency. Brit. Vpl ،١٢. Art Mysticism. P ٧٨٦.

الصادق أن يصف ما في قلبه ما نطق لسانه»[١]. وفي غمار الكشف الصوفي تخرس «... العبارات عند ذلك، فلا بيان، ولا نطق»[٢]، بل عدوا العجز عن التعبير علامة على صدق وعمق التجربة فقيل «: علامة تجلي الحق للأسرار هو أن لا يشهد السر ما يتسلط عليه التعبير ويحويه الفهم، فمن عبر أو فهم صاحب استدلال لا ناظر إجلال»[٣]، وهو ما وصفه وليم جميس بـ «الاستعصاء عن التعبير»[٤].

ومن هنا برزت ظاهرة اللجوء إلى اللغة الرمزية عند المتصوفة علهم بها يفصحون عن محتوى ومضمون ما يشهدون.

رابعا: التصوف- شأنه شأن أي مصطلح، خضع لعملية نمو تأريخي مستمر تبعًا لتأثره بالعوامل المختلفة، وما تفرضه من ابتعاد عن المعنى الأولى للمصطلح، واكتسابه لمعان جديدة وإسقاطه لمعان قديمة كانت جزءًا من معنى ومدلول المصطلح، فمثلاً- كان التصوف- على مستوى الحضارة العربية الإسلامية- يدل- على الإيغال في الزهد، ثم صار يدل على موقف استثنائي فردي في البيئة الدينية والروحية عامة ومن ثم اكتسب صفة موقف خاص في المعرفة والوجود وهكذا تدرج مفهوم هذا المصطلح عبر مراحل تطور التصوف، واكتسب اللفظ في العصر الحديث معاني جديدة[٥]، والثابت المؤكد أن التصوف لم يكن ميزة لجنس معين أو لحضارة دون أخرى حتى يقال إنه صدى لمؤثرات أجنبية، وإنما عرفته عموم الحضارات الكبرى في التاريخ مثل الحضارة الهندية والصينية واليونانية، كما عرفته حضارتنا العربية الإسلامية وهو يأخذ دائمًا الخصائص التي تنسجم مع انتسابه لهذا الإطار الحضاري الروحي أو ذاك. إلى جانب جملة من الخصائص والعناصر المشتركة للتصوف خارج الشروط والأطر البيئية والروحية المعنية.

وقد وجد المتصوفة في هذه العناصر المشتركة دليلاً على صدق وصحة التجربة الصوفية، وفيما يأتي أهم هذه الخصائص نوردها بإيجاز وإجمال:-

---

(١) القشيرية، ج٢ ص٤٤٩. (٢) القشيرية، ج١، ص٣٧٨.

(٣) عوارف المعارف، ص٥٢٦.

(٤) James (wailiam)، The Varities of Religious Experiencc! P.٣٨٠-٣٨١.@

(٥) د. محمد غلاب، التصوف المقارن ، ص١٠ «إن المحدثين قد نقلوا التصوف إلى عدة تصورات أخرى..».

- حالات ما قبل التجربة الصوفية:

وتسبق- التجربة- عادة وتمهد لها، حالة من التأزم النفسي الشديد، يكون مصحوبًا بالاضطراب والتوتر الشديد وعدم الراحة والقلق والتشتت الذهني، وخوار في القوى لا يستطيع معه الإنسان أن يستمر- كما في السابق- في أداء حياته التقليدية اليومية، مثلما حدث لأكابر الصوفية من أمثال الغزالي[١]، ومن هذه الزاوية يصبح التصوف خياراً روحياً «فالصوفية......، تضمن للنفس الأمن والطمأنينة»[٢] ويندفع الإنسان في هذا الخيار الروحي الفردي ليبدأ طريقاً يقابل تجربة الشعور بالاغتراب: «The experience alienation away of counteracting»[٣]، لا من حيث محاولة البحث عن حالة جديدة في العلاقة مع عالم التغير والكثرة والزوال، إنما لمفارقته- عبر اغتراب اختياري- صوب تحقيق علاقة روحية مفتقدة مع عالم الحقيقة الكونية المطلقة، وقد اصطلح على حالات ما قبل التجربة في التصوف الأجنبي بـ (Dark Nights of The Soul[٤]- الليالي المظلمة للروح. وهي تمثل قمة التأزم النفسي ونهايته التي تبعد الطريق صوب التأحد الصوفي.

ومن الحالات المصاحبة لما قبل التجربة الصوفية، ظهور دافع في شكل النداء أو الهاتف الغيبي، أو الصوت الخفي[٥]، وهذا النداء يدفع المرء نحو اختيار

---

(١) انظر الغزالي، المنقذ...، ص١٤٢- ١٤٣. لاحظ وصف الغزالي لأزمته الروحية التي انتهت إلى اختيار الطريق الصوفي.

(٢) برغسون، هنري: منبعاً الأخلاق والدين، ت: سامي الدوربي وعبد الله عبد الدائم، دار العلم لملايين، ط٢ بيروت ١٩٨٤، ص٢٢٦.

(٣) Brit. Vol،Encc ،١٢،.p٧٨٦

(٤) Gaynor، Diothionay of Mysticism (Edited): F. ،U.S.A ،١٩٧٣ ،.p٤٤

ويصطلح عليه أحيانًا بـ (Dark Silence) انظر:

Happold. F.c. @Mysticism!. Astudy and Anthology، penguin Books. London, ١٩٧٩، p.٥٢.

(٥) كان سماع (الهاتف) الغيبي سبا في تحول إبراهيم بن أدهم- انظر: السلمي، ص٢٧. وعن هذا النداء يخبرنا الغزالي، المنقذ، ص١٤٢، (فصارت شهوات الدنيا تجاذبني... ومناديًا لإيمان ينادي: الرحيل، الرحيل ..). وانظر حول هذا التصوت الخفي:

Hoppold، op. cit، ٥٢ ;p

التصوف، ومن جهة أخرى يصحب هذه الحالات ذهاباً الثقة بالمعقولات والمحسوسات وينتزع الإنسان إلى التماس «الهدوء العقلي في حالة الجذب والجد حينما يخفق المنطق»[(١)]. وفي نداء باسكال ما يعبر عن هذا الموقف المعرفي السلبي من العقل والحس: «تواضع، إنها العقل العاجز ! واسكتي، أيتها الطبيعة الهزيلة! وتعلمي أن الإنسان يجاوز الإنسانية، مجاوزة لا متناهية!... أصغي لله..[(٢)]»، ومن هذه الزاوية يكون التصوف إيماناً بنوع ثالث من المعرفة[(٣)] « Belief in athird Kind of Knowledge» غير المعارف الأخرى الحسية والاستدلالية ويعقب اعتمال هذه الأحوال الروحية، انتقال روحي جذري، ويظهر في شكل مفاجئ سريع، أو في شكل انتقال تدريجي متراكم غير مفاجئ[(٤)]، ويصطلح على هذا التحول بـــ(التوبة)- Conversion- والذي ينتج عنه الإحساس «بالميلاد مرة ثانية»[(٥)] وهي ولادية معنوية جديدة تشكل نقطة البدء في الحياة الصوفية الجديدة، التي هي طريق روحي تطهري قائم على قطع صلات الصوفي المختلفة بالعالم وإضعاف ذاتيته حد التضاؤل والفناء في مقام التأحد الصوفي الذي يعطيه الكشف واليقين، ويدفعه في هذا الطريق نزوع الحب الإلهي الذي يعقب ويلغي حالة الاضطراب والتشتت الذهني

---

(١) جميس، وليم، العقل والدين، ت. د. محمود حب الله، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، ص٤٦.

(٢) بلدي، نجيب، باسكال دار المعارف، مصر د.ت، ص٢١١. (ملحق نصوص مختارة).

(٣) Ency، Brit. Op. cit، Vol. ١٢، p.٧٨٧.

(٤) د. عرفان عبد الحميد، خصائص التجربة الصوفية، ص٧٣. مجلة الرسالة الإسلامية، مصدر سابق. ولاحظ مثلاً أن تحول إبراهيم بن أدهم كان تغيرًا مفاجئًا سريعًا أثر حادثة وسماع صوت الهاتف الغيبـــي، في حين أن تحول الغزالي لم يكن سريعًا، بل تدريجي واستغرق فترة من الزمن ذكرها الغزالي بأنها (٦) أشهر. انظر: المنقذ، ص١٤٢. يقول الشيخ أبو مدين قاصدًا المعنى نفسه «رأيت من قطعها في سبعين عامًا بأن قطع كل عقبة في عشرة أعوام ورأيت من قطعها كلها في ساعة واحدة [إبراهيم بن أدهم الذي قطعها في ساعة واحدة] وجاءه التوفيق من الله تعالى» ص ٣٢٢/ التشوق إلى رجال التصوف، ابن الزيات يوسف بن يحيى (ت ٦٢٧هـــ)، تحقيق أدولف فور/ الرباط/ ١٩٥٨.

(٥) تعبيراً استخدمه وليم جميس في أحد رسائله. انظر: بيري، رالف بيرتون، أفكار وشخصية وليام جميس، ت: د. محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٣٥٠. وقد استخدم متصوفتنا لفظ (الولادة المعنوية) انظر: السهروردي، عوارف المعارف، ص٨٥.

ليستبدلها بالصفاء الروحي، هذا الحب الذي وصفه برغسون بأنه «ليس ... امتداد غريزة، ولا هو مشتق من فكرة، ليس هو من الحس ولا هو من العقل.... إن هذا الحب هو أصل العاطفة، وأصل العقل»[١].

اختصار المسافة بين العالمين:

يرى الفلاسفة المؤلهون أن ثمة هوة ميتافيزيقية بين الوجود الإلهي المتعالي المطلق وبين عالم التغير والزوال، وأن هذه الهوة لا يمكن للإنسان اختصارها ولا عبورها ويشاركهم في هذا علماء الدينية الذين ذهبوا إلى مثل ذلك: الفصل الواسع والواضح الذي لا يقطع بين عالم الإنسان الأرضي الخاطئ وبين عالم الوجود الإلهي المنزه[٢].

وخلافاً لأولئك قال المتصوفة بإمكانية اختصار أو عبور هذه المسافة الميتافيزيقية بين العاملين وقالوا أيضًا بإمكانية إلغاء القسمة الفاصلة بين الذات المدركة، وموضوع الإدراك وهو شرط جوهري لحصول المعرفة الذوقية المباشرة للحقيقة الكونية المطلقة التي لا تعرف بوسائل الحس والعقل.

إن هذا الاجتياز أو العبور يتم على مستوى الإرادة والشعور والوجدان، وهو ما يصطلح عليه بـــ (الفناء الإداري) و(الفناء الشهودي) وهو لا يقوم على أساس عدم وجود الفرق والتمييز بين العالمين، إنما يقوم على تجاوز الصوفي للإحساس بالفرق وبالكثرة وبالذات.

إن إمكانية عبور هذا الفاصل عند المتصوفة قائم على أساس تصورهم للألوهية ذات الفعالية المطلقة والشاخصة أبداً، وليست المحددة والمؤطرة- كما هي الحال- في ميتافيزيقا الفلاسفة؛ حيث (الإله) حسب التصور الأرسطي عاجز عن الاتصال بالعالم[٣]، ولا يعدو أن يكون علة أولى لا فعل لها سوى قطع تسلسل العلل

---

(١) هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، ص٢٤٥.

(٢) Ency، of the Socil Sciences ،Art: Mysticism، the Macmikkan Company، New york، vol. xl، p.١٧٦.، ١٩٥٤.

(٣) هنري بوغسون، منبعا الأخلاق والدين، ص٢٥٢. انظر تعليق ابن عربي على مذهب أرسطو الذي يورده على لسان الحلاج، الفصل الأول، المبحث الأول، فقرة نقد العقل.

بعلة لا علة لها، أما تصور المتصوفة فقائم على أن «البعد الانهائي بين الإنسان والله- سبحانه-»[١] لا يمحوه لتحقيق الاتصال سوى النور الإلهي؛ أي تصبح الفعالية المطلقة للألوهية غير مقيدة بتصورات العقل المطلق التي تقضي إلى تعطيل كما يرى الصوفية الذين صرحوا: (وكل تفرقة بلا جمع تعطيل)[٢].

وهكذا يعتبر المتصوفة القول بالمفاصل الذي لا يقطع، تجريد اللألوهية من قدرتها المطلقة وقدرتها على التجلي والاتصال وتدبير الإنسان والعالم. كما إن كثرة ومظاهر التعدد في العالم المحسوس ليست سوى تجليات أو نسب وإضافات تؤكد القدرة الإلهية المطلقة وتظهر صفائها، وهو لا يتصورون العالم إلا من حيث إن العدم مصدره وماله، لأن «العالم وجود من بين طرفي عدم، ...، كان عدماً معدوماً، ويصير عدماً معدوماً، ولا يشهده العارف إلا بعدم معدوماً...»[٣]وهو ما يسميه السراج في موضع أخر بـــ «تلاشي المحدث إذا قورن بالقديم»[٤].

والاتصال الصوفي ليس بين الحق تعالى وبين الذوات والجواهر[٥]، إنما المراد والمقصود به اتصال شهودي عبر الأنوار والإشراقات والفيوضات التي هي تجليات للصفات الإلهية، وأن الصوفي لا يألو جهدًا- ملتزمًا شروط ووسائل السلوك الصوفي- لأجل فناء وعيه وشعوره بالأشياء وبالذات؛ إذ غاية الخلوة والصمت والجوع والسهر والذكر المركز وسائر أسباب التطهر الروحي إنما هي اضمحلال وتضاؤل الإحساس بالذات وبالعالم لتهيئة الطريق نحو الإشراق والكشف وسطوع الأنوار الإلهية، وهو ما يقابل مصطلح- Mystical Night والذي يعني أن الممارسة الصوفية تكمن في فصل الإحساسات الطبيعية للإدراك وإيصاد الباب أمام الانطباعات الحسية والعواطف التي تأتي من الخارج لدفع حالة التأمل الصوفي إلى الاستنارة الداخلية[٦]، بغية اختصار المسافة عبر إلغاء سطوة الإحساس بالعالم وبانتماء الذات إليه.

---

(١) نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص١١٨. (٢) عوارف المعارف، ص٥٢٤.

(٣) اللمع، ص٤١٦. (٤) اللمع، ص٣٢.

(٥) د. عرفان عبد الحميد فتاح، الإمام الغزالي دراسة في المنهج، مجلة المجمع العلمي العراقي، ص٦٠٢.

(٦) Dictionary of Mysticism، Op. Cit. ، «Mystical Might».p. ١١٩

وقد أهملنا الإلغاء الوجودي للمسافة الفاصلة بين عالم الحقائق الإلهية الكلية وبين عالم التغير والحس، والذي انتهى إليه فلاسفة وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة- مثل ابن عربي وابن سبعين وغيرهما- باعتباره نظرية ميتافيزيقية لم تختص بفلاسفة الصوفية وحدهم، وقد تم فيها إدخال العقل النظري ليعمم المعطيات الشعورية للتجربة الصوفية مما نتج عنه مذهب ميتافيزيقية في الأنطولوجيا، وليس تجربة روحية وجدانية فردية، وقديمًا قال المتصوفة: «فكل جمع بلا تفرقة زندقة»[(١)]؛ أي إن العقل النظري النقدي يتدخل[(٢)] ليجعل من الحالة الشعورية للصوفي في مقام التأحد والفناء موقفًا ميتافيزيقيًا أو نتائج فلسفية عامة، وهو ما يأباه العديد من المتصوفة والباحثين الذين أقاموا تمييزاً بين أنواع من الفناء والتأحد.

---

(١) عوارف المعارف، ص٥٢٤، وانظر: تحذير الغزالي من القول بالحلول والاتحاد في المنقذ، ص ١٤٥- ١٤٦. وحول الأنواع الثلاثة لفناء أو التأحد: الإرادي، الشهودي، الوجودي، انظر: د. عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية، ص١٥٩ فيما بعد. أيضًا د. عثمان يحيي، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي (ضمن الكتاب التذكاري- ابن عربي) ص ٢٣٥،٢٣٤، ٢٣٦، وحول مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي، انظر: بحوث د. أبو العلا عفيفي (التذكاري- ابن عربي) ، ولدى د. محمد غلاب وجهة نظر تذهب إلى أن ابن عربي لم يقل بوحدة الوجود. انظر بحثه: المعرفة عند ابن عربي (التذكاري)، ص٢٠٢ فما بعد، وهو بهذا يعلن تخليه عن موقفه السابق في كتابه: التصوف المقارن، ص١١٧ فيما بعد، وحول الوحدة المطلقة عن ابن سبعين، انظر كتابًا خاصًا بهذا الموضوع، شرف، محمد ياسر، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، دار الرشيد للنشر بغداد، ١٩٨١م، ولمزيد الإطلاع على وحدة الوجود عند المتصوفة راجع: آراء عبد الحليم محمود في : أبحاث في التصوف (ضمن نشرة كتاب الغزالي)، المنقذ من الضلال، ص٢٩٥ فما بعد.

(٢) ومما يؤكد دور العقل النظري في بناء نظرية وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة وهو ما يلفت النظر أيضًا لجدته وأصالته، ما قام به بعض متصوفة هذا المذهب لدعم آرائهم من تحليل لمحتوى المعرفة الإنسانية وتحديد الموقف الأنطولوجي من خلال الموقف الأبستمولوجي وهو ما صار له في وقت لاحق شأن كبير في الفلسفة الحديثة منذ محاولة جورج باركلي الشهيرة. فقد أرجع أولئك المتصوفة الكثرة الحسية والعقلية إلى تنوع إدراكات المدرك البشري، واشترطوا لوجود المدرك وجود المدرك؛ حيث يقول ابن خلدون، مخلصًا آرائهم (وغالطوا في غيرته المظاهر المدركة بالحس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية، وهي أوهام..)ص٥٨٩ المقدمة، ق٢. وأيضًا: (وكذا الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي، بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضًا مشروطة بوجود المدرك العقلي) ص٥٩١، المقدمة ، ق٢، واقرأ النص حتى آخره لتلاحظ رد ابن خلدون عليهم.

فقد ميزوا بين غيبة الإحساس بالشيء وبين وجود الشيء المعني/ يقول عين القضاة الهمذاني في كتابه (شكوى الغريب): «أنهم لا يعنون بالتلاشي عدم الشيء في ذاته بل اختفاؤه بالنسبة لمدركه» ص٢٨ وهذا نص صريح في التمييز بين التأحد الشهودي والقول بالإلغاء الوجودي للفرق بين الذات والموضوع.

- التأحد: وبعد التأحد أو الاتصال «اخص الملامح المشتركة بين التصرفات الإنسانية المعروفة ويعبر عنه بالتلاشي أو الذبول أو الذهاب في المطلق...»[(١)].

ويقوم التأحد على أساس من تجاوز مظاهر الكثرة والتعدد في العالم المحسوس فالصوفي قبل التأحد يرى ويلمس الفرق والتمييز بين الأشياء والمظاهر المختلفة والمتعددة، إلا أنه ينزع إلى التماس الحقيقة عبر تجاوز هذه المظاهر الحسية وتخطي ارتباط الذات بها والآخرين مرتكزًا على اعتقاد راسخ بالحقيقة الإلهية الكونية المطلقة، قاصدًا التأحد مع هذه الحقيقة، وهو ما يشكل هدف المتصوفة عمومًا.

«The goal of Mysticism is the union with the divine or Sacred»[(٢)].

إن التأحد الذي يصاغ بألفاظ: (الفناء) و(الجمع) و(الذهاب) في التصوف الإسلامي لا يختلف في جوهره عن مفهوم التأحد في التصرفات الأخرى، يقول أحد المتصوفة «الفناء هو التلاشي في الحق»[(٣)]، والجمع «اتصال لا يشاهد صاحبه إلا الحق، فمتى شاهد غيره فما جمع»[(٤)]، وقال الشلبـــي- معبرًا عن معنى التأحد- «لو كنت أنا معه كنت أنا، ولكني محو فيما هو»[(٥)]، ويعبر الجنيد عن ذروة التأحد؛ حيث لا أنا تشير إلى (الهو)؛ إذ ليس ثمة شعور بغير الواحد مع غيبة الإحساس بالأنا، فلا تعود هناك (أنا) ولا إشارة: «هو» وهذا واضح في قوله: «غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد بذهب (- بذهاب-) هو»[(٦)].

---

(١) Stace، Walter: Teaching of Mystcism، pub; dy the new American lib، p، ٢٤. عن د. إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، ص٢٨- ٢٩.

(٢) Ency، Brit، op. cit.، vol. ١٢، p. ٧٨٦.

(٣) عوارف المعارف، ص٥٢٠.

(٤) المصدر السابق، ص٥٢٤.

(٥) القيشيرية، ج١ ص٢٧٥.

(٦) رسائل الجنيد، حررها وصححها علي حسين عبد القادر، لندن ١٩٦٢،ص٥٧.

كل ذلك يؤكد التعريف المشترك لتأحد الصوفي The Mystic union [١] إن التأحد يشترط لتحققه قطع الصلة الشعورية والحسية بالعالم والغير بالتزامن مع تضاؤل واضمحلال الذاتية، وقد جاء في تعاريف التصوف والصوفي ما يوضح ذلك؛ إذ قالوا «الصوفي منقطع عن الخلق، متصل بالحق»[٢]، والتصوف «هو العصمة عن رؤية الكون»[٣]، وقد وجد الصوفي في (الأنا) حاجزًا ينبغي إزالته فالصوفي يصرح إن (الأنا) «أضر الأشياء عليّ،..»[٤]، وهكذا يكون فناء الشعور والإحساس بالذاتية شرط وأساس للتأحد الصوفي، إذ إن الذاتية نفسها تذوب ولذا يختفي التأمل الذاتي في الوجود اللامحدود وبمنحى بالكلية الوجود الخاص في الوجود الحقيقي الشامل»[٥]، ولتحقيق ذلك اشترط المتصوفة المسلمون على الصوفي السالك: «إسقاط الياءات»[٦]، أي لا يقول: لي، ومني وبي، وإليّ.

وفي مرتبة التأحد يختفي الإحساس بالكثرة والتعدد ولا يعود المتصوف يشعر بغير الحقيقة الكونية الواحدة وهي تظهر عبر التجليات والأنوار الإلهية، وهو ما يعبر عنه الشبلي- مستخدمًا التشبيه- في قوله بأن المتصوف في مرتبة التأحد- «مثل مجنون بني عامر: كان إذا نظر إلى الوحش يقول: ليلي، وأن نظر إلى الجبال يقول: ليلي !، وان نظر إلى الناس يقول ليلي! ، حتى إذا قيل له: ما اسمك وما حالك يقول: ليلي»[٧].

ومرتبة التأحد عند المتصوفة- حسب وصف وليم جيمس- «ويظهر فيها العالم ... في غاية الانسجام والاتساق الإلهي، ويملأ ذلك المعنى قلوبهم، فلا يبقى

---

(١) Dictionary of Mysticism، p، (union). ١٩٢

وهذا هو النص الإنكليزي للتعريف كما ورد في قاموس التصوف:

The Mystic union is the state in which the self merges into the adsolute Life, and becomes on with it

(٢) القشيرية، ج٢ ص٥٥٤. (٣) القشيرية، ج٢ ص٥٥٤.

(٤) رسائل الجنيد، ص٣١.

(٥) Stace Teaching of Mysticism، op. cit، p. ٢٥.

والنص بالأصل لوليم جيمس.

(٦) اللمع، ص٥٤. وأيضًا: القشيرية، ج٢ ص٥٨٧.

(٧) اللمع، ص٤٦. وانظر ، ص٤٣٧.

فيها محل السؤال، ولا يجدون شيئاً شاذاً يمكن أن يسأل عنه ويقال لماذا هو هذا دون ذاك ... فيملأ الشعور بوجود الله النفس، فلا يدع مجالاً للعقل أن يشك أو يسأل»[١].

فالصوفي- في تجربة التأحد- يشعر بوحدة تختفي فيها الكثرة العقلية والحسية... ولكن الصوفي هنا- وهو مما يجب التنويه إليه- لا ينكر الوجود الحسي العيني لمظاهر الكثرة والتعدد إنما يفقد شعوره وإحساسه بهما في غمرة تجربته الصوفية[٢]، وهو سيعود بعد تجربة التأحد ليقر بالفرق والتمييز بين الأشياء ورؤية الكثرة والتعدد في العالم- وهو ما يصطلح عليه بمقام الفرق الثاني أو الصحو الثاني وهو مقام الفرق بعد الجمع والذي يعود فيه الصوفي لمزاولة حياته وتمييز الأشياء[٣].

ولكن الصوفي لا يعود كما كان قبل تجربة التأحد، بل يعود بذات متعالية – Tansindental- ego، ذات مزودة بتجربة جوانية توحد فيها مع الحقيقة الكونية المطلقة، لذا فهي وإن ميزت وأبصرت الأشياء المتكثرة والمتعددة إلا أن هذه الأشياء تبدو لها شكل تجليات ومجالي للصفات الإلهية، فهي عمليات ظهور وتوكيد لصفات الوجود الإلهي الواحد، فهذه الذات المتعالية صارت بعد- التأحد- ترى الأشياء بدلائل التوحيد، وهكذا تصبح الخبرة الوجدانية الصوفية التي نتجت عن التأحد، هي الزاوية التي تحدد رؤية الصوفي للأشياء وللآخرين وللذات. وهذا ما قصده وليم جيمس في ما ذهب إليه من قناعة التوحيد «تمكن- بادئ ذي بدء- في خبرات شخصية باطنية»[٤]، وهو ما عبر عنه د. عثمان يحيى بصيغة «إن التوحيد عن الصوفية هو بمثابة امتحان شاق، من خلال الدموع والآلام، لمبدأ الوحدانية، وهو

---

(١) العقل والدين، وليم جيمس، ت محمود حب الله، ص٤٦.

(٢) عدا أصحاب مذهب الوحدة المطلقة ووحدة الوجود وهو ما سبقت الإشارة إليه في الفقرة السابقة (اختصار المسافة ..).

(٣) جاء في: عوارف المعارف: ص٥٢٥، (فإذا عاد إلى شيء من أعماله عاد إلى التفرقة) وأيضًا (فمن أفراد المكون جمع ومن نظر إلى الكون فرق....) وقال نفس الصفحة (الجمع حكم الروح، والتفرقة حكم القالب- الجسم-)، وهو لا ينكر أن تكون (نفسه موجودة، والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير محس بنفسه وبالخلق)، القشيرية، ج١، ص٢٦٢.

(٤) أفكار وشخصية وليام جيمس، ص٣٤٩.

جهاد معجز لاكتشاف هذا المبدأ في كل ميادين الحياة»[١].

إن مقام الفرق بعد الجمع أو بعد التأحد والذي «هو مقام العارف المحقق»[٢]، يرث كل خبرات ونتائج الطريق الصوفي وقمته في التأحد أو الفناء.

- **اللغة الرمزية**: تعد (الرمزية) وهي لغة المتصوفة أحد الخصائص المشتركة للتصوف الإنساني، وتجد في مصادر التصوف العربي الإسلامي ثروة نظرية كبيرة في تناول هذا الموضوع. ويمكن تلخيص أهم دوافع اللجوء إلى الرمز على النحو التالي:

١ - الطبيعة الجوانية والفردية للتجربة والتي تجعلها عصية على التعريف[٣]، والإيصال، إذ إن هذه الطبيعة غير العقلية وغير الحسية تدفع الصوفي إلى استخدام الرمزية في التعبير ويغلب عليها اعتماد لغة الحب الإلهي التي تثير الخيال والوجدان[٤]، وفي هذا تشترك التجربة الصوفية مع التجربة الفينة، حيث يستخدمان معاً الرمز لا اللفظ المباشر في معناه في التعبير عن مجالات تظهر فيها مشاعر وحالات وجدانية «يتعذر تعريفها بالحد العلمي الرياضي الحاسم»[٥].

ويعود استخدام الصوفي للغة الحب إلى أنها أقوى أساليب التعبير اللغوي عن الصلات الفردية والشخصية العميقة، إضافة إلى إمكانياتها على إثارة الوجدان والخيال ولا يجوز للغير أن يقوم بتأويل عبارات الحب الصوفي على أساس المدلول المادي الظاهر للألفاظ[٦].

---

(١) د. عثمان يحيى (التذكاري- ابن عربي)، ٢٣٣.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص ٥٩٢.

(٣) انظر مدخل المبحث الثاني حول الطبيعة الفردانية الجوانية للتجربة الصوفية وما تفرضه من حالات الاستعصاء عن التفسير والإيصال.

(٤) عفيفي، التصوف، ٢٤٨.

(٥) د. ذكي نجيب محمود، طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه (ترجمان الأشواق) ضمن (التذكاري- ابن عربي)، ص٦٩. وحول الصلة بين التجربتين الصوفية والفنية، انظر إشارة د. عفيفي، التصوف..، ص٢٥٠، وحول استخدام الصوفية لشعر يقول نيكلسون، في التصوف وتأريخه، ص ٩٠، أن الصوفية (لم يجدوا وسيلة أقوم ولا أقدر على التعبير عن مواجدهم وأحوالهم من الشعر) ومن الشعراء المشهورين الذين هم في نفس الوقت من كبار الصوفية نذكر ابن الفارض المشهور بـائيته، وجلال الدين الرومي صاحب المثنوي، وابن عربي صاحب ترجمان الأشواق.

(٦) انظر: نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتأريخه ص٩٠. وأيضًا: عفيفي، التصوف، ص٢٤٩. =

٢- ويعود الدافع الآخر إلى قصور اللغة الوضعية نفسها، إذ إنها لغة وضعية اصطلاحية تختص بالتعبير عن الأشياء المحسوسة والمعاني المعقولة(١)، في حين أن المعاني لا تدخل ضمن نطاق المحسوس ولا المعقول، وقريبًا من معاني هذا الدافع قال الصوفي «علمنا هذا إشارة، فإذا صار عبارة خفي»(٢)، «وقيل: العارف فوق ما يقول....»(٣)، وقرر الغزالي ذلك الأمر أيضًا؛ إذ قصد تبيان عدم استيعاب اللغة الوضعية للمعاني التي تنطوي عليها تجربة التأحد الصوفي في قوله: لا يحاول «معبر أن يعبر عنها، إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح، لا يمكنه الاحتراز عنه»(٤).

٣- يضاف إلى ما تقدم دافع آخر مفاده تجنب الصوفية لاتهامات الخصوم التي تضعهم في تعارض مع العقائد الشرعية، ولهذا اصطلحوا على رموز وألفاظ لا يفقه معناها غيرهم «قصدوا بها الكشف عن معانيها لأنفسهم، والإجمال والستر على باينهم في طريقتهم..»(٥) وعلى هذا الاعتبار اصطلح في التصوف الأجنبي على تسمية لغتهم- منظورة من هذا الدافع- باللغة الخفية Esoteric Language(٦) وتعريف

=

ولكن نجد أن د. زكي نجيب محمود- فيما يتعلق بابن عربي- يميل إلى أنه قصد في البدء الغزل الظاهر في ديوانه ترجمان الأشواق، فابن عربي «قصد أول ما قصد إلى المعنى الغزالي الظاهر في كثير من قصائده ثم صرف الظاهر إلى الباطن»، ص١٠٤ (التذكاري) في حين نجد أن نيكلسون يبرر الفرق الواسع بين شروحات ابن عربي لقصائده تلك، وبين معانيها الظاهرة بقوله بأن ذلك يدل (.. على أن الشاعر الصوفي نفسه قد لا يوفق أحيانًا إلى شرح مقصده من أبياته)، ص٩٦. في التصوف وتأريخه ، باعتبار أنها شروحات تستخدم اللغة الوضعية للتعبير عن حالات ومعان لا تستوعبها هذه اللغة التي يحاول من خلالها الشاعر تبيان مقاصده.

(١) يقول ابن خلدون إن محاولة التعبير عن معاني الكشف الصوفي (متعذرة، لا، بل مفقودة، لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس، ومتخيل، أو معقول تعرفة الكافة؛ إذ اللغات تواضع واصطلاح..)، ص٥٥ شفاء السائل. انظر أيضًا: مقدمته، ق٢،ص٥٩٦. وانظر حول قصور اللغة العادية بسبب كونها لغة حسية لا تستطيع التعبير عما هو غير حسي . Happold: Op. Cit، p.٦٨.

(٢) اللمع، ص٢٩٦. (٣) القشيرية، ج٢، ص٦٠٧.

(٤) المنقذ، ص١٤٥. (٥) القشيرية، ج١ ص٢٢٩.

(٦) Dictionary of Mysticism، Op. Cit.، p.٥٨.

ولاحظ إن التعريف الذي يورده القاموس الأجنبي يتطابق مع ما ذهب إليه القشيري في موضوع دوافع اللجوء إلى اللغة الرمزية.

السراج للرمز يعطي ذات القصد: «و (الرمز) معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله»[١].

إن من الملاحظات المهمة حول طبيعة (الرمز) الصوفي، هي لجوء الصوفي اضطرارًا إلى استخدام الأمثلة المحسوسة في التعبير عن معان غير محسوسة وغير معهودة. وهذا ما وضحه الغزالي في قوله «اعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس، .. وما ليس مدركاً بالحواس تضعف الإفهام عن دركه إلا بمثال محسوس»[٢]، وهو ما ثبته - فيما بعد - الباحثون سمة ملازمة لطبيعة الرمز الصوفي[٣].

إن هذه الطبيعة المزدوجة المتناقضة في التعبير عما هو غير محسوس بمثال محسوس تضفي على الرمز الصوفي قابليته للتأويل بأكثر من وجه، ولهذا يصادفك أكثر من تأويل واحد للرمز الواحد، مما يجعل الرمز الوصفي بقدر ما يعطي معناه، فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئاً آخر، وهكذا يكون الرمز: خفاءً وظهورًا معًا وفي آن واحد[٤]. فهو على نقيض الرمز المنطقي الرياضي الذي أريد له أن يضبط الدلالة ويقصي بعيدًا أية إمكانية أو رمزية للتأويل أو التفسير الذي قد تحمله العبارات اللغوية الاعتيادية.

وإلى جانب اللجوء إلى التعبير الرمزي هناك توكيد على الصمت والتزامه باعتبار أن المعرفة الصوفية ذوقية وتشترط مباشرة التجربة الروحية وليست هي من العلوم التي تحصل بالتعليم والدراسة، لذا فإن المريد ليس أمامه غير سلوك الطريق الصوفي سبيلاً لهذه المعرفة[٥].

---

(١) اللمع، ص٤١٤ وتجد عن الكلاباذي: إن الصوفي يلجأ إلى ألفاظ رمزية غير مفهومة حتى ينسب (إلى الهذيان، وهذا أسلم من رد حق وإنكاره)، ص١٠٧. التعرف ولاحظ تساؤل خصوم المتصوفة في نفس الصفحة ورد الصوفي عليهم.

(٢) الإحياء ج٣، ص٢٠.

(٣) يقول نيكلسون: (والعلم بخفايا عالم الغيب المجهول....، قلما يحتاج إلى الادعاء بأنه ليس في الطوق تبيانه دون اللجوء إلى صور وشواهد منتزعة من عالم الحس)، ص١٠١. الصوفية في الإسلام، ويقول د. زكي نجيب محمود: إن عملية التعبير الرمزية هذه تتجه (من حالة وجدانية وداخلية، إلى شيء محس في دنيا الأشياء الخارجية)، ص٦٩، (التذكاري - ابن عربي).

(٤) Happold: Op. Cit.، p.٦٨.

(٥) انظر جواب الغزالي لسؤال الطالب في (أيها الولد)، ص٢٧، ٢٨. ووصف الغزالي الصوفية (أنهم أرباب أحوال، لا أصحاب أقوال)، ص١٤١. المنقذ من الضلال.

وتجد للصمت دوافعه الأخرى التي تتلخص في أن الصوفي لا يجد في الكون ما يستحق الكلام عنه لأنه ليس حقيقيًا في ذاته إنما هو قائم بالحق والحق سبحانه تقصر عنه الأقوال، وهذا ما عناه الصوفي لما سئل عن سبب صمته فأجاب «يا هذا، الكون توّهم في الحقيقة، ولا تصح العبارة عما لا حقيقة له! والحق تقصر عنه الأقوال دونه! فما وجه الكلام؟»(١).

والصمت- عندهم- من علامات صدق وعمق التجربة الصوفية، فمن أقوالهم فيه «المعرفة إلى السكوت أقرب منها إلى الكلام»(٢) و «الكلام يشغل القلب.. (-و-) الصمت يلقح العقل..»(٣)، علمًا أن صمت الصوفي يختلف عن صمت الزاهد في أن الأخير تعبير عن حالة عزوف عن الدنيا، وفرار من الذنوب التي يجلبها اللسان، بينما الأول ينطوي على حالة معرفية عصية على التعبير ولا تستوعبها اللغة الوضعية.

إن لجوء الصوفية إلى الصمت تحكمه الحالات أو الدافع التي ذكرت وليس فقط افتقاد المزاج الفني ولغته في التعبير، وهو المزاج واللغة اللذان اعتبر الدكتور عفيفي امتلاكها أو فقدانها سببًا لانقسام الصوفية إلى «طائفة التزمت الصمت وأخرى نطقت رمزًا(٤). وحالة الجذاب أو الوجد (=الفناء أو التأحد) التي تستلزم الصمت، هي الحالة التي يكون فيها النطق بالشطح مبررًا باعتبار أن صاحبها غائب عن الإحساس والشعور بنفسه وبالعالم، يقول السراج «و- الشطح- كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستلباً»(٥).

---

(١) التعرف ص١٦٧. علماً أن النص يعود إلى عصر الكلاباذي (ت ٣٨٠هـ)؛ أي قبل ظهور وحدة الوجود بقرون، والكلاباذي ليس ممن يقر هذا المذهب، لذا لا يصح حمله على معاني وحدة الوجود رغم أن ظاهر اللفظ يوهم بذلك.

(٢) الإحياء، ج١ ص٧١. (والقول لأبي سليمان الداراني وهو من أوائل المتصوفة (ت ٢١٥هـ). ويقول عين القضاة الهمذاني: «الحكمة ... ميراث الصمت» /شكوى الغريب/ ص١٨.

(٣) الإحياء، ج٣، ص٧٦.

(٤) عفيفي، التصوف، ص٢٥٠.

(٥) اللمع، ص٤٢٢. وحول ظاهرة الشطح انظر: اللمع، ص٤٥٣- ٤٥٤. والإحياء (الغزالي)، ج١، ص٣٦. وللمزيد انظر: بدوي، د. عبد الرحمن، شطحات الصوفية، الجزء الأول، وكالة المطبوعات، ط٢ الكويت ١٩٧٦م، ص٩ فيما بعد. ملاحظة: للمزيد حول خصائص التجربة الصوفية انظر: بحث د. عرفان عبد الحميد، خصائص التجربة الصوفية، ص٦٥ فيما بعد. مجلة =

بداية تجربة الغزالي الصوفية:

تتلمذ الغزالي في صباه على أحد فقهاء طوس، وهو أحمد الراذكاني، ثم سافر إلى جرجان ليأخذ عن الإمام أبي النصر الإسماعيلي وعاد بعد ذلك إلى طوس، ثم قدم نيسابور، واختلف إلى دروس أحد الأئمة المشهورين المتكلمين الأشعرية هو أبو المعالي الجويني الملقب بـــ(إمام الحرمين) وقد جد واجتهد حتى برع المذهب والخلاف والجدل والأصلين -علم الكلام وأصول الفقه-، والمنطق، وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك، وفهم كلام أرباب هذه العلوم، وتصدى للرد عليهم وإبطال دعاويهم.

وصنف في كل فن من هذه العلوم كتبًا أحسن تأليفها، وكل ذلك في مدة قريبة، حتى صار من الأعيان المشار إليهم في زمن أستاذه الجويني، على حد تعبير ابن خلكان[١].

وظل الغزالي ملازمًا أستاذه الجويني إلى أن توفي هذا الأخير سنة (٤٧٨هـــ)، فخرج من نيسابور إلى العسكر، ولقي الوزير المشهور نظام الملك، فأكرم وفادته وعظمه وبالغ في الإقبال عليه.

وقد أدرك نظام الملك مكانة الغزالي، وتروي في ذلك رواية مؤداها أنه قد جرت بينه وبين بعض العلماء بحضرته مناظرة في عدة مجالس فظهر الغزالي عليهم جميعًا، وعندئذ اشتهر اسمه وعهد إليه نظام الملك بالتدريس في مدرسته بغداد، وهي المعروفة بالنظامية، فقدم بغداد سنة (٨٤٠هـــ)، وألقى بها دروسه فأعجب بها أهل العراق.

وكان الغزالي إبان هذه المراحل من حياته قد حصل كثيرًا من العلوم وتعمق فيها، ومن بين هذه العلوم الفلسفة، ولعله أقبل على دراستها لكي يزيل ما بدأ يساوره من شكوك، ولكنه لم يتوصل من تلك العلوم على اختلافها إلى ما فيه راحة

= الرسالة الإسلامية، حزيران، تموز ١٩٨٦، السنة ١٩، العددان ١٩٤، ١٩٥. وانظر أيضًا: لنفس المؤلف: الإمام الغزالي، دراسة في المنهج، مجلة المجمع العلمي العراقي، ص٥٩٢ فما بعد.

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان، مصدر سابق، جـــ١/ص٥٨٦.

نفسه، واستبد به القلق النفسي إلى حد أدى به إلى أزمة عنيفة، وصفها لنا وصفًا شيقًا في كتابه المنقذ من الضلال.

وكان من نتائج هذه الأزمة أن انصرف الغزالي عن تدريس ما كان يدرسه من العلوم، وأقبل على العزلة عن الناس، مع أنه كان قد أصاب في التدريس شهره واسعة وحقق لنفسه من الجاه والنفوذ ما يصبو إليه العاديون من الناس.

ولَم يحمل الغزالي على هذا - في رأينا - إلا صدقه مع نفسه؛ إذ كان يعلم منها أنه لم يدفعه إلى طلب العلوم الدينية وتدريسها إلا طلب الجاه وانتشار الصيت؛ فاستحقر حاله هذا، وطلب الخلاص عن الرياء.

ويصور لنا الغزالي أزمته تلك قائلاً: «ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أحدقت بي من الجوانب، ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس، فإذا أنا مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة. ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا في غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أنني على شَفَا جُرُفٍ هَارٍ(١)، وأني قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال».

«فلم أزل أتفكر فيه مدة، وأنا بعد في مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد، ومفارقة تلك الأحوال يومًا، وأحل العزم يومًا، وأقدم فيه رجلاً، وأؤخر عنه أخرى، لا تصفو لي رغبة في طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل جند الشهوة حملة فَيُفَتِّرُها، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني لسلاها إلى المقام، ومنادي الإيمان ينادي الرحيل الرحيل، فلم يبق من العمر إلا القليل وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل، ثم يعود الشيطان فيقول: هذه حالة عارضة وإياك أن تطاوعها فإنها سريعة الزوال».

«فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر .. وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اَعْتُقِلَ عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يومًا واحدًا تطييبًا لقلوب المختلفين إِلَيَّ، فكان لا ينطق لساني بكلمة ولا أستطيعها البتة، ثم أُورِثْتُ

---

(١) الجرف ما تجرفه السيول، وأكلته من الأرض، ومن المثل: (فلان يبني على جرف هار، لا يدري ما ليل من النهار) أقرب الموارد للشرتوني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٠، مادة (الجرف).

هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب، بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب، فكان لا ينساغ لي شربة، ولا ينهضم لي لقمة. وتعدى (الأمر) إلى ضعف القوي حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا: هذا أمر نــزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم».

«ثم لما أحسست بعجزي، وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له»[(١)].

وهكذا نشأت النــزعة إلى التصوف عند الغزالي. وكانت هذه المرحلة من حياته الروحية بمثابة الاستعداد النفسي لسلوك طريق التصوف، وهي مرحلة تتركب من عدة حالات وجدانية كالشك والقلق والكآبة والحزن العميق والخوف من المجهول ومحاولة إدراك حقيقة الكون وكشف المحجوب، وإحساسات أخرى غامضة تنتهي كلها بالاتجاه إلى الله.

كان الاتجاه إلى الله إذن هو الدواء الشافي لأزمة الغزالي، وهو يصور لنا شفاءه قائــلاً: «فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضرورات وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر. وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة»[(٢)].

أصبح الغزالي يستضيء في سلوكه بنور الإيمان، ولكنه ظل يبحث عن الحقيقة في المذاهب المختلفة التي كانت موجودة في عصره، وذلك في التقليد إلى يفاع[(٣)] الاستبصار، واتخذ لنفسه قاعدة منهجية عبر عنها بقوله: «إن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم[(٤)]، وهي قاعدة تذكرنا بالقاعدة الأولى من قواعد منهج الفيلسوف الفرنسي المحدث

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٣٢-٣٣.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٧.

(٣) اليفاع التل المشرف، أو ما ارتفع من الأرض، أقرب الموارد للشرتوني، مرجع سابق، مادة (اليفاع).

(٤) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٤.

ديكارت التي تجعل من بداهة الفكرة، أو وضوحها وتميزها، أساساً ليقينها[١].

ثم حصر الغزالي بعد ذلك طالبي الحق في عصره في أربعة أصناف: المتكلمين والباطنية (أو التعليمية) والفلاسفة والصوفية، ونقد المتكلمين والباطنية من الشيعة والفلاسفة في «المنقذ من الضلال» وقد نقدهم أيضًا في «إحياء علوم الدين» وانتهى إلى أن الصوفية هم أرباب الحق مبيناً أن حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنــزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله. وابتدأ الغزالي بتحصيل علم الصوفية من مطالعة كتبهم، وكلام مشايخهم حتى يقف على كنه مقاصدهم العلمية، فحصل ما أمكنه تحصيله من طريقهم بالتعلم والسماع، ولكنه ظهر له أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات، فعلم يقيناً أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، وتبين له أن لا مطمع في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، ورأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا، بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله.

أقبل الغزالي بعد ذلك على حياة من نوع جديد، وهي حياة الزهد والعبادة والتكمل الروحي والأخلاقي والتقرب إلى الله.

وفي سنة ٤٨٨ هـــ خرج من بغداد[٢]. وقصد إلى الحج، ولما انتهى من الحج ذهب إلى الشام سنة ٤٧٩هـــ، وأقام بدمشق يدرس بزاوية الجامع في الجانب الغربي منه، وانتقل منها إلى بيت المقدس، واجتهد في العبادة، وقيل إنه قدم مصر وأقام بالإسكندرية مدة، ثم عاد إلى طوس واشتغل بالتأليف. ويقول ابن خلكان إنه «ألزم بالعود إلى نيسابور والتدريب بها بالمدرسة النظامية، فأجاب إلى ذلك بعد تكرار المعاودات، ثم ترك ذلك وعاد إلى بيته في وطنه، واتخذ خانقاه(بيتاً) للصوفية ومدرسة للمشتغلين بالعلم في جواره، ووزع أوقاته على وظائف الخير من ختم

---

(١) د. عثمان أمين: ديكارت، مرجع سابق، ١٠٢.

(٢) ألقى بعض الباحثين شكاً على دوافع خروج الغزالي من بغداد، فقل بعضهم دفع إلى ذلك الخوف من الباطنية خصوصاً بعد اغتيالهم نظام الملك، ويرى ماكدونالد أنه كان لإضراب الأحوال سياسياً بعد وفاة نظام الملك (سيرة الغزالي، ١٧-٢٢).

القرآن ومجالسة أهل القلوب، والقعود للتدريس إلى أن انتقل إلى ربه(١)، وكان ذلك في يوم الاثنين رابع عشر من جمادى الآخر سنة ٥٠٥ هـ.

ولقد كان الإمام الغزالي مفكراً خصب الإنتاج واسع الثقافة، وهو قد ألف عددًا ضخمًا من الكتب والرسائل قدرها بعض شُرَّاح الإحياء بما يقرب من ثمانين، وهي في مجالات عدة كالفقه وأصوله وعلم الكلام والأخلاق والجدل والفلسفة والتصوف(٢). وسنشير هنا فقط إلى أبرزها.

ففي مجال الفلسفة نجده قد ألف كتابه المشهور «مقاصد الفلاسفة» ليعرض فيه علومهم الطبيعية والإلهية عرضاً موضوعياً وذلك طبقاً لمذهب ابن سينا في الجملة(٣)، وكتابه «تهافت الفلاسفة» الذي يفند فيه مذاهبهم مبيناً ما فيها من التناقض والقصور، والظاهر أنه ألفه قبل مغادرة بغداد سنة ٤٨٨هـ، وهو قد كفرهم كما هو معلوم في مسائل ثلاث، وهي قولهم بقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار الحشر الجسماني.

وفي مجال علم الكلام نجد له كتبًا تشهد له بالتعمق في مباحثه مثل «الاقتصاد في الاعتقاد» و«إلجام العوام عن علم الكلام»، وهو كمتكلم يعتبر من أئمة الأشعرية من أهل السنة.

وللغزالي أيضًا كتاب مشهور في علم المنطق هو «معيار العلم».

ونحن واجدون للغزالي في مجال الفقه الوسيط البسيط والوجيز والخلاصة، أما في مجال أصول الفقه فله كتاب مشهور هو «المستصفى».

أما كتبه ورسائله في التصوف فكثيرة أهمها «إحياء علوم الدين»، وقد أبان فيه بالتفصيل عن مذهبه في التصوف رابطًا إياه بالفقه والأخلاق الدينية. و«المنقذ من الضلال» الذي صور فيه حياته الروحية أجمل تصوير، و(منهاج العابدين)، و(كيمياء

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان، مصدر سابق، جـ١، ص٥٨٧.

(٢) انظر ما نقله عبد الكريم العثمان عن الزبيدي متعلقًا بمصنفات الغزالي في كتابه سيرة الغزالي، ص ١٨٨ وما بعدها، مرجع سابق، وهي مرتبة بحسب حروف الهجاء. وقد نشر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي كتابًا عن مصنفات الغزالي، وهو كتاب مؤلفات الغزالي، مرجع سابق.

(٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص٢٤٧.

السعادة) و(الرسالة اللدنية) و(مشكاة الأنوار)، و(المضمون به على غير أهله)، و(المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى)، وغير ذلك.

وقد وصف ابن خلكان[1] كتب الغزالي بأنها (كثيرة وكلها نافعة)، ووصف (إحياء علوم الدين) بأنه (من أنفس الكتب وأجملها). وقد عكف الناس على كتبه قديماً وحديثاً لما عرفوه عن مصنفها من علو المكانة، ولما وجدوا فيها من الفائدة المحققة، وتأثروا بها. فكانت فتحاً جديداً في تاريخ الحياتين الفكرية والروحية في الإسلام.

وقد عرف المدرسيون (The Scholasrics) في أوروبا الغزالي وفلسفته، وذلك من خلال ما تُرجَم من بعض كتبه في العصر الوسيط، فقد تُرجَم جنديسالفو (Gundiaalvo) «مقاصد الفلاسفة» إلى اللاتينية، ونشر في فينيسيا (Venice) سنة ١٥٠٦م، وترجم كالونيموس (Calonymus) كتابه «تهافت الفلاسفة» إلى اللاتينية أيضًا، وترجم من مؤلفاته إلى العبرية نفس الكتابين اللذين ذكرناها، وبعض رسائل أخرى قصيرة. وترجمت أجزاء من «إحياء علوم الدين» إلى بعض اللغات الأوروبية كالإنجليزية والإسبانية وترجم هومس(Homes وألباني(Albany) «كيمياء السعادة» إلى الإنجليزية سنة ١٨٧٣م، وترجمه دي فيلد (De Field) في لندن سنة ١٩١٠م.

وترجم باربييه دي مينارد (Barbuer de Minard) «المنقذ من الضلال» إلى اللغة الفرنسية.

ونشره في «المجلة الأسبوعية»(Journal Asiatiqu) سنة ١٨٧٨م، وترجمه أيضًا شمويلدرز (Schmoelders) إلى اللغة الفرنسية. كما ترجمه دي فيلد إلى الإنجليزية سنة ١٩٠٩ م.

وعنى بلاثيوس (palocios) بدراسته وبترجمة كثر من فصول كتبه الأخرى إلى الإسبانية، كما ترجمت رسالته «أيها الولد» إلى الألمانية، ترجمها هامر برجستال (Hammer Purgstall) ونشرت في فينيا سنة ١٨٣٨م. وترجمها شيرز (Scheres) إلى الإنجليزية، ونشرت في بيروت ١٩٣٣م. وترجمها محمد بن شنب إلى الفرنسية

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان، مصدر سابق، جـ١، ص٥٨٧.

سنة ١٩٠١م. ونشرت في «المجلة الإفريقية» (RevaeAfricaine)، وترجمها المستشرق الإسباني لاتور (Lator) إلى الإسبانية، ونشرت في بيروت سنة ١٩٥٥[١].

أما الدراسات التي كتبت عن الغزالي في أوروبا والشرق فأكثر من أن تحصى، وقد ذكر منها المستشرق الإسباني هرناندس (Hernandez) أربعين دراسة[٢] تتناول مختلف نواحي حياة الغزالي وفكره، وأثره في الفكر الإسلامي والأوروبي.

وقد أبدى كثر من الدارسين في الغرب إعجابهم بالغزالي الفيلسوف والمتصوف حيث إنه لا يزال إلى يومنا هذا صاحب أفكار حية.

وقد وصفه ماكدونالد (Macdonald) في المقال الذي كتبه عنه في دائرة المعارف الإسلامية بأنه «أكثر المفكرين الذين أنجبهم الإسلام أصالة، وأكبر علماء العقائد فيه»[٣].

ثقافة الغزالي وأثرها على تصوفه:

كان الغزالي ذا ثقافة واسعة عميقة، فقد أحاط بثقافات عصره على اختلافها واستطاع أن يتمثلها تمثلاً غريبًا، ويتبين ذلك بوضوح من مطالعة مصنفاته.

والغزالي كفقيه ينتمي إلى الشافعية، وكمتكلم إلى الأشعرية، وهو إلى جانب تمكنه من العلوم الشرعية، متمكن أيضًا من الفلسفة والمنطق، حتى أن بعض النقاد يعتبرون علمه بالفلسفة لا يقل عن علم الفلاسفة أنفسهم بها، وليس من شك في أن عرضه لمذاهب الفلاسفة في «المقاصد»، ونقده لهم في «التهافت» يدلان على علم واسع بالفلسفة اليونانية، وإحاطة بدقائق مذاهبها.

على أنه يجب أن يوضع في الاعتبار دائماً أن الغزالي ليس فيلسوفاً مع علمه الواسع بالفلسفة، فهو قد رفض الفلسفة طريقاً إلى اليقين[٤]، وأَثَرَ عليها التصوف ومنهجه الذوقي.

والغزالي مع نقده للمتكلمين، يظل في رأينا، حتى بعد تصوفه، متكلماً أشعري

---

(١) د. يحيى مراد: معجم تراجم المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣، ص٥٦٦.
(٢) المرجع نفسه: ص٦٧٥.
(٣) دائرة المعارف الإسلامية، دار الشعب، القاهرة، ط٢، ١٩٦٠، ص٣٣٠.
(٤) انظر الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص١٠ وما بعدها، ص٢٢.

العقيدة، ينظر إلى علم الكلام على أنه فرض كفاية[(١)]، إذ هو يقيم تصوفه على أساس دائم من الفقه وعلم الكلام معاً، وفقده للمتكلمين يتعلق أساساً بمنهجهم، وليس بالعقائد الإسلامية التي يشتغلون بإثباتها والدفاع عنها، والتي هي أساس كل تصوف.

وقد أثر الغزالي في التصوف السني الذي يقوم على أساس عقيدة أهل السنة والجماعة، وأبعد عن ميدانه كل أثر للنــزعات الغنوصية على اختلافها، والتي تأثر بها فلاسفة الإسلام، والإسماعيلية من الشيعة، وإخوان الصفا وغيرهم، وأبعد عن ميدانه كذلك إلهيات أرسطو وما علق بها من نظرية الفيض والاتصال، بحيث يمكن القول فعلاً بأن تصوفه إسلامي الاتجاه.

والغزالي يعلن إعجابه ببعض صوفية القرنين الثالث والرابع من ذوي الاتجاه السني، فيه يأخذ عن الحارث المحاسبي، ويعجب به إعجابًا كبيرًا، على نحو ما يذكر ابن عباد الرندي في «شرح الحكم» قائلاً: ألف الإمام أبو عبد الله الحارث المحاسبي كتاباً سماه «النصائح» جمع فيه من معايب النفس وشرورها جملة شافية، وبه فيه على سنن دارسة عافية، مما كان عليه سلفنا الصالح رضوان الله تعالى عليهم، مع التفتيش والتفقد والنظر فيما يصلح به أعمالهم وأحوالهم وأنفسهم، والمحافظة على تطهير الأسرار والقلوب، والمبالغة في الحذر من محقرات الذنوب.

«وقد نقل الإمام الغزالي قدس الله سره، منه فصلاً في كتابه (يقصد الإحياء)، واعتمد فيه ذكره بلفظه ونص خطابه، وبعد أن أثني على مؤلفه بما هو أهله، أبان للجاهل به علمه وفضله، فقال في حقه: «والمحاسبي رحمه الله تعالى حبر الأمة في علم المعاملة، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال وأغوار العبادات»[(٢)].

ولعل هذا يفسر لنا غلبة الطابع النفسي الخلقي على تصوف الغزالي، فهو معنى في تصوفه كالمحاسبي وغيره من صوفية القرنين الثالث والرابع، بالنفس الإنسانية وآفاتها، وكيفية الترقي بها أخلاقياً، وتصوفه في الجملة تربوي.

ويذكر الغزالي نفسه أنه حيث اتجه إلى التصوف قرأ أول ما قرأ كتب صوفية

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، جـ١، ص٢٠، ص٣٦، ص٨٧.

(٢) شرح الرندي على الحكم، دار الآفاق، بيروت، جـ١، ص ٣٩.

القرنين الثالث والرابع كما وقف على أقوالهم، وظهر له أن التصوف تجربة أساساً، فليس يكفي الإنسان أن يقرأ كتب الصوفية ليصير صوفيًا، وهو يذكر من هؤلاء الذين قرأ كتبهم، أو وقف على أقوالهم أبا طالب المكي صاحب «قوت القلوب» والحارث المحاسبي، والجنيد، وغيرهم[١].

وهو يرى أن حاصل طريقة هؤلاء في التصوف قطع عقبات النفس والتنـزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله، وهو يرى كذلك أن الصوفية وهم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكي الأخلاق، وذلك لأن حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به[٢] ولا كذلك الشأن بالنسبة لتصوف أصحاب الشطح عنده، وما تخيلوه من اتحاد أو حلول أو وصول فهو يرى نطقهم بالشطحيات خطأ لا يليق بالعارفين الكُمَّل.

ويشير في «المنقذ من الضلال» إلى ذلك قائلاً: «ثم يترقى الحال (بالصوفي) من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق. ولا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه.

وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرى يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ، وقد بينا وجه الخطأ فيه في كتاب «المقصد الأسنى»، بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرًا ولا تسأل عن الخبر[٣]

ويرى الغزالي في «الإحياء»[٤] أن ضرر الشطح بالنسبة لعوام الناس عظيم، وهو يظهرنا على نوعين من الشطح، الأول الدعاوى الطويلة العريضة في العشق مع الله، والوصال، الذي يستغني به بعض المفتونين عن الأعمال الظاهرة، فينتهون إلى

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٣٠.
(٢) المصدر نفسه: ص٣٥.
(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص٣٦.
(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، جـ١، ص٣٢.

دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج الذي صلب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس ويستشهدون بقوله: «أنا الحق»، وبما حكي عن أبي يزيد البسطامي من قوله: «سبحاني سبحاني»، ويرى الغزالي أن «هذا فن من الكلام عظيم شرره في العوام، حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدعاوى، فإن هذا الكلام يستلذه الطبع إذ فيه البطالة من الأعمال مع تزكية النفس بدرك المقامات والأحوال، فلا تعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم»، على أن الغزالي يلتمس العذر للبسطامي، ويؤول شطحياته كقوله: «لأنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني»، على أنها على سبيل الحكاية عن الله عز وجل، والنوع الثاني من الشطح كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة، وفيها عبارات هائلة، وليس ورائها طائل، وذلك إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها، بل يصدرها عن خبط في عقله وتشويش في خياله لقلة إحاطته بمعاني الكلام، ولعدم ممارسته لعلم الشريعة، وعدم قدرته على التعبير، ولا فائدة من هذا الجنس من الكلام إلا أنه يشوش القلوب، ويدهش العقول، ويحير الأذهان.

الغزالي إذن– حتى مع التماسه العذر للبسطامي أو الحلاج أحياناً– صريح في الإنكار على تصوف أصحاب الشطح؛ إذ «ربما يسبق لسان الصوفي من أصحاب الشطح، في هذه الدهشة فيقول: «أنا الحق» فإن لم يتضح له ما وراء ذلك اغتر به ووقف عليه وهلك»، ويرى الغزالي أنه بهذه العين «نظر النصارى إلى المسيح، فرأوا إشراق نور الله قد تلألأ فيه فغلظوا فيه، كمن يرى كوكبًا في مرآة أو في ماء فيظن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمد يده إليه ليأخذه»[1].

ويفضل الغزالي التعبير عما يتوهم أنه اتحاد أو حلول بلفظ القرب، المشار إليه في الحديث القدسي: «**ولا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به**»، وهذا– كما يقول الغزالي: «موضع يجب قبض عنان القلم فيه، فقد تحزب الناس فيه إلى قاصرين مالوا إلى التشبيه الظاهر، وإلى غالين مسرفين جاوزوا حد المناسبة إلى

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، مصدر سابق، جـ٣، ص٣٥٠.

الاتحاد، وقالوا بالحلول حتى قال بعضهم «أنا الحق»، (يشير إلى الحلاج) .... وأما الذين انكشف لهم استحالة التشبيه والتمثيل، واستحالة الاتحاد والحلول، واتضح لهم مع ذلك حقيقة السر فهم الأقلون»(١).

ومع أن الغزالي يتجه في التصوف كما رأيت اتجاهًا خالصًا، إلا أن ثقافته الفلسفية قد أكسبته قدرة على الشرح والتحليل والموازنة في معالجته لمسائل التصوف، كما أكسبته مهارة في نقد ما يخالف التصوف السني من مذاهب، وإثبات ما يريد إثباته من قضاياه، قد لاحظ ماكدونالد ذلك فقال «إنه اكسب التصوف مكانة راسخة عند أهل السنة المسلمين»(٢).

نقد الغزالي للمتكلمين والفلاسفة والباطنية:

لا بدّ لنا قبل أن نشرع في بيان أهم آراء الغزالي في التصوف من أن نمهد لذلك بتحديد موقفه في إيجاز من أصحاب المذاهب المعاصرة له التي رأى بعد فحصها الانصراف عنها إلى التصوف وهي مذاهب المتكلمين الفلاسفة والباطنية.

١- أما بالنسبة للمتكلمين فقد كان المتكلمون في عهد الغزالي يستمدون أدلتهم من كتب الفلاسفة لتأييد مذاهبهم الكلامية، أو لتفنيد مذاهب خصومهم من المتكلمين أو الفلاسفة وغيرهم، وكان علم الكلام أو العقائد الدينية قد صار ممتزجاً بالفلسفة عند المتأخرين حتى اختلط الأمر فظن البعض أنهما علم واحد على نحو ما يذكر ابن خلدون في مقدمته(٣).

وهو يذكر أن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علوم الفلاسفة، ولم يكن ما جاء في كتب المتكلمين إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بغافل عامي فضلاً عمن يدعي دقائق العلوم، ذلك أن رد المذهب قبل فهمه، والإطلاع على كُنْهِه، رمي في عملية(٤).

(١) المصدر نفسه: جـ٤، ص٢٦٣.
(٢) دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، ص٥٧٦.
(٣) مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧، ص٣٢٧.
(٤) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ١٠- ١١.

وهو يبين قصور منهج المتكلمين قائلاً: «ولكنهم (يعني المتكلمين) اعتمدوا في ذلك (في الرد) على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها أما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في جنب من لا يسلم الضروريات شيئاً أصلاً، فلم يكن الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً»(١).

يضاف إلى ما تقدم أن الغزالي يرى أن كثرة الجدل في الدين على طريقة المتكلمين، وإضاعة العمر في التفريعات الدقيقة لعلومهم، مما يعوق الإنسان الذي يريد الكمال الروحي والوصول إلى حقائق المعرفة(٢).

٢- وقد حمل الغزالي على الفلسفة حملة شديدة، فهو بعد أن فرغ من دراسته لعلم كلام واستيعاب مذاهب المتكلمين، شرع يدرسها وعكف على الإلمام بمذاهبها، وقد بلغ في ذلك فيما يبدو مبلغًا بعيدًا لأنه ارتأى أنه لا يمكن أن يقف إنسان على فساد علم من العلوم إلا بالوقوف على منتهى ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم نفسه من الأغوار البعيدة، وفي هذه الحالة فقط يمكنه ادعاء فساد العلم(٣).

وبعدما تعمق الغزالي في دراسة الفلسفة ذكر أنها لم توفق إلى تحقيق ما كان يصبو هو إليه من كشف للحقيقة ومعرفة لليقين على وجه لا شبهة فيه، ورأى الغزالي أن في الفلسفة خداعًا وتلبيسًا، وتحقيقًا وتخييلاً، وأغلب الفلاسفة موصوم بالإلحاد والكفر، وهم يتفاوتون فيما بينهم من حيث القرب أو البعد من الحق(٤).

ولكن هناك من العلوم التي اشتغل بها الفلاسفة ما لا يخالف الدين، فالرياضيات مثلاً «ليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفيًا وإثباتًا»(٥) بل هي في رأيه «أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها، ومسائل المنطق أيضًا لا شيء

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ٩.
(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١، ص٣٦، ص٨٦.
(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ١٠.
(٤) المصدر نفسه: ص١١. (٥) المصدر نفسه: ص ١٣.

منها ينبغي أن ينكر، وكذلك الطبيعيات التي هي البحث في الأجسام المفردة والمركبة كالمعادن والنبات والحيوان، ومنها أيضًا علم الطب، فلا شيء منها يخالف الدين إذا استثنينا قول الفلاسفة بالسببية، وإنكارهم أن الطبيعة كلها خاضعة لإرادة الله (لعل الغزالي يفسح هذا مكان للقول بخوارق العادات). أما الإلهيات فيرى الغزالي أن فيها أكثر أغاليط الفلاسفة، وهم في رأيه لم يقدروا على الوفاء فيها بالشروط التي اشترطوها في المنطق.

وينتهي الغزالي إلى تكفير الفلاسفة في مسائل ثلاث[١]: أولهما القول بقدم العالم، فقد قال أرسطو بقدم المادة، وأن العالم قديم أزلي، وتابعه في ذلك بعض فلاسفة الإسلام الذين قالوا إن العالم محدث من حيث إنه موجود بعلة، ولكنه قديم من حيث إنه فائض عن الله فهو متأخر عن الله بالذات والمرتبة، وليس متأخراً عنه بالزمان. وبعبارات أخرى رأى الغزالي أن جمهور الفلاسفة اتفق على أن العالم قديم لم يزل موجودًا مع الله غير متأخر عنه بالزمان، كوجود المعلول مع العلة، والنور مع الشمس، وأن تقدم الباري على العالم تقدم بالذات والمرتبة لا بالزمان[٢].

وقد بسط الغزالي ردوده على الفلاسفة في هذا الشأن في «تهافت الفلاسفة»[٣].

والمسألة الثانية التي كفر الغزالي فيها الفلاسفة هي قولهم بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات[٤]، فقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه، وأنه لا يعلم الجزئيات المقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون، وما هو كائن. أما ابن سينا فقد قال إن الله يعلم الأشياء كلها علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه، والله يعلم الأشياء بعلم كلي، فيعلم الإنسان المطلق وخواصه، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل، وإنما نفي الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات لأنها تتغير، ولو كان يعلمها لتغير علمه لأن العلم

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص١٧.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص ٤٨.

(٣) المصدر نفسه: نفس الصفحة وما بعدها.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٦٤ وما بعدها.

تابع للمعلوم، فإذا تغير المعلول تغير العلم، وكان الباري محلاً للحوادث، وقد فنَّد الغزالي أيضًا آراء الفلاسفة في هذا الشأن بأدلة عقلية في التهافت.

والمسألة الثالثة التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة إنكارهم حشر الأبدان[١]، فقد قال الفلاسفة إن النفس وحدها هي التي تستحيل عليها الفناء، وهي التي تبقى بعد الموت في سعادة وروحانية، ولكنه يخالفهم في إنكارهم الجنة والنار الجسمانيتين، ويرى كذلك إمكان الجمع في الآخرة بين السعادتين الروحية والجسمانية فيقول:

«وذلك (البعث) ممكن بردها (أي النفس) إلى أي بدن كان، من مادة البدن الأول أو من غيره أو مادة استؤنف خلقها، فإنه هو (أي الإنسان) بنفسه لا ببدنه»[٢].

مما سبق يتبين لنا أن الغزالي لا يجحد فضل الفلسفة تماماً، فهو قد ارتأى أنها تثقف الناس، ومن مباحثها ما لا يتعارض مع الدين كالرياضيات التي يعترف الغزالي اعترافًا صريحًا بأنها علم صحيح، وكذلك الفلك المبني عليها، فهي جميعًا أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها، وكذلك المنطق، ولم ينكر الغزالي من الطبيعيات إلا بعض مسائل ارتأى أنها تخالف الدين: أما مذهب أرسطو كما نقله الفارابي وابن سينا فكثير الأخطاء[٣]، وقد رأى واجباً عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، وقد قام بهذا متخذًا سلاح أرسطو نفسه وهو المنطق، لأنه رأى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقررها المنطق لا سبيل إلى إنكارها.

٣- وأما الباطنية أو التعليمية، وهم فرقة من غلاة الشيعة الإسماعيلية، فقد هاجمهم الغزالي أيضًا هجوماً عنيفاً، وكانت لهم في عصر الغزالي شهرة، وكان بعض أصدقاء الغزالي قد انتمى إليهم، وهم الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم المخصوصون بالاقتباس عن الإمام المعصوم وهو المعلم عندهم، ويرد عليهم الغزالي قائلاً إن المعلم المعصوم عندنا هو النبي محمد (ص) فإن قالوا إن النبي ميت يرد عليهم بأن معلمهم الذي يزعمون غائب. وهو بالجملة يفند مذاهبهم ويرد عليهم

---

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص ٢٣٥ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه: ص٢٤٦.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ١٧.

ردودًا أصولية قوية مبينا أن الأمة قد يخطئون، خصوصًا وأن ادعاء العلم الباطني على طريقة غلاة الشيعة لا دليل عليه فقد قال (الرسول ﷺ) نفسه: «أنا أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر»(١).

وقد رد الغزالي على الباطنية في مؤلفات خصصها لهذا الغرض مثل كتاب «المستظهري»، و«القسطاس المستقيم»، و«حجة الحق».

وقد كان الباطنية في عصره يفسدون الشباب، ولهذا اهتم الغزالي بالرد عليهم لما كان يمكن أن يكون في مذاهبهم لو انتشرت من خطر التحلل الاجتماعي.

وبالجملة فإن الباطنية في رأي الغزالي شأنهم شأن الفلاسفة والمتكلمين لم يكونوا من أصناف الطالبين الذين استطاعوا الوصول إلى الحق.

تصوف الغزالي:

بعد أن فحص الغزالي مذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية انتهى إلى إيثار طريق التصوف، واعتبر الصوفية وحدهم أرباب الحق.

ويصف الغزالي طريقة الصوفية بأنها تتم بعلم وعمل، وحاصل علمهم التخلق. وكان طلبه لعلم الصوفية من كتبهم أيسر عليه بكثير من العمل، ثم ظهر له بعد ذلك أن أخص خواص الصوفية ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. فالتصوف في رأيه إذن تجربة ومعاناة حقيقية.

ويضرب الغزالي لذلك مثلاً قائلاً: «فكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابها وشروطهما، ويبين أن يكون (الإنسان) صحيحاً وشبعان، وبين أن يعرف حد السكر.. وبين أن يكون سكران بل السكران لا يعرف حد السكر.. والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد للصحة.

«فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا(٢).

فالصوفية إذًا على حد تعبير الغزالي نفسه «أرباب أحوال لا أصحاب أقوال»(٣).

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ٢٤- ٢٥.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ٣١.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣١.

أقبل الغزالي بكل همته على طريق الصوفية، وانتهت بذلك أزمته الروحية التي عاناها، وكان الغزالي بذلك صادقاً مع نفسه، فلم يخدعها، بذلك قوة الإنسان التي لا يتطرق إليها ضعف في السيطرة على شهوته وأهوائه، فضرب بذلك مثلاً رائعًا لكل من يريد التكمل الخلقي والروحي.

والمتأمل فيما كتب الغزالي عن التصوف يرى أنه جعل منه علمًا بمعنى الكلمة، فهو يكتب فيه بإسهاب وعمق، ويحدد قواعده في دقة منهجية، ويضع آدابه العلمية في صورة مفصلة، ولا نجد لهذا كله مثيلاً عند من تقدمه الصوفية.

ويمكننا القول بأن الغزالي يتصور طريقًا إلى الله بدايته مجاهدة النفس، ثم تترقى النفس بالمجاهدة في النهاية إلى الفناء والتوحيد والمعرفة والسعادة، وفيما يلي بيان ذلك:

١- الطريق الصوفي:

إذا كان الغزالي قد سجل تطور حياته الروحية في «المنقذ من الضلال»، فإنه قد سجل وصفه لطريق التصوف في «إحياء علوم الدين» بحيث يمكن القول إن هذا الكتاب كله- على ضخامته- وصف طريق السالك إلى الله من حيث بداياته ومراحله المختلفة ونهاياته.

ويجعل الغزالي «إحياء علوم الدين» مكوناً من أربعة أقسام رئيسية[١] هي: العبادات، والعادات، والمهلكات، والمنجيات. ويجعل تحت كم قسم عشرة كتب أو فصول. ويشمل قسم العبادات الكلام عن العلم وقواعد العقائد والعبادات، وآداب تلاوة القرآن، والأذكار والدعاء وترتيب الأولاد. ويشمل قسم العادات الآداب المتعلقة بالأكل، والزواج، والكسب، والحلال والحرام، والصحبة، والعزلة، والسفر، والسماع، والوجد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أما قسم المهلكات فيعني به الغزالي كل ما يتعلق بالنفس وشهواتها الحسية وآفاتها المعنوية كالغضب والحقد والحسد والبخل والرياء والغرور وما إلى ذلك.

ويأتي بعد ذلك القسم الرابع الأخير الذي يسميه بالمنجيات، ويقصد الغزالي بها

---

(١) انظر مقدمة الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣- ٤.

ما يعرف عند الصوفية بالمقامات والأحوال، ويعرض فيه للتوبة والصبر والشكر والخوف والرجاء والفقر والزهد والتوحيد والتوكل والمحبة والشوق والأنس والرضا، ويتحدث فيه أيضًا عن معاني النية والصدق والإخلاص والمراقبة والمحاسبة والتفكير والموت.

ويرى الغزالي أن هذا الترتيب كالضروري، فعلم المعاملة ينقسم إلى ظاهر وباطن، والظاهر هو العلم بأحوال الجوارح، والباطن هو العلم بأعمال القلوب، وما يجري على الجوارح أما عادة وعبادة، كما أن الوارد على القلوب من أخلاق النفس فيه ما هو محمود، وهو المنجيات، وما هو مذموم وهو المهلكات، فكان المجموع بذلك أربعة أقسام.

ويتبين الغزالي أيضًا أهمية معرفة هذه الأقسام الأربعة لسالك الطريق الصوفي قائلاً «والعلم بأنات الطريق وغوائله، وجميع ذلك قد أودعناه كتب «إحياء علوم الدين» (الأربعة)، فيعرف (السالك الطريق) من ربع العبادات شروطها فيراعيها وآفاتها فينتقيها، ومن ربع العادات أسرار المعايش، وما هو مضطر إليه فيأخذه بأدب الشرع، وما هو مستغن عنه فيعرض عنه، ومن ربع المهلكات يعلم جميع العقبات المانعة من طريق الله، فإن المانع من الله الصفات المذمومة في الخلق، فيعلم المذموم، ويعلم طريق علاجه، ويعرف من ربع المنجيات الصفات المحمودة التي لا بدّ وأن توضح خلفاً للمذمومة بعد محوها.. وأصل ذلك كله أن يغلب حب الله على القلب ويسقط حب الدنيا معه حتى تقوى به الإرادة. وتصح به النية، ولا يحمل ذلك إلا بالمعروف التي ذكرناها»(١).

ويقول الغزالي أيضًا أن طريق الصوفية راجع إلى «تطهير محض من جانبك، وتصفية وجلاء، ثم استعداد وانتظار (المعرفة)»(٢).

وبهذا يتبين أن الغزالي يرى غاية الطريق الصوفي الترقي الخلقي بالمجاهدة للنفس، وإحلال الأخلاق المحمودة محل المذمومة، حتى يصل السالك إلى المعرفة بالله، فمدار الطريق عنده إذن على الخلق.

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣، ص٣٥٤.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، مصدر سابق، ج٣، ص١٧.

ويصف الغزالي رياضة النفس أخلاقيًا بأنها طب القلوب، وهو مقدم عنده على طب الأبدان، لأن أمراض الأبدان تؤدي فقط إلى فوات هذه الحياة أما أمراض القلوب فتفوت على الإنسان حياة الأبد، وهذا النوع من طب القلوب «واجب تعلمه على كل ذي لب، إذ لا يخلو قلب من القلوب عن أسقام لو أهملت تراكمت وترادفت العلل وتظاهرت، فيحتاج العبد إلى تأنق في معرفة عللها وأسبابها، ثم إلى تشمير في علاجها وإصلاحها، فمعالجتها هو المراد بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴾ [سورة الشمس: آية ١٠] وإهمالها هو المراد بقوله: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾ [سورة الشمس: آية ١٠] [١].

ويظهرنا الغزالي على الوسائل العلمية للرياضة الصوفية، فمنها ضرورة التزام السالك بالأخذ عن شيخ، فيقول عن ذلك: «فكذلك المريد يحتاج إلى شيخ وأستاذ يقتدي به لا محالة ليهديه إلى سواء السبيل، فإن سبيل الدين غامض وسبل الشيطان كثيرة، فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان إلى طرقه» [٢] و«ليتمسك بشيخه تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد، بحيث يفوض أمره إليه بالكلية، ولا يخالفه» [٣].

ولا بدّ للشيخ المربي من أن يراعي الفروق الفردية بين المريدين، فلا يشير عليهم بنمط واحد من الرياضة، وإلى ذلك يشير الغزالي بقوله: «فكذلك الشيخ المتبوع الذي يطب نفوس المريدين، ويعالج قلوب المسترشدين، ينبغي أن لا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص، وفي طريق مخصوص، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم. وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم وأمات قلوبهم، بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد، وفي حالة وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة، ويبني على ذلك رياضته» [٤].

ويشير الغزالي على المريد السالك بالتزام الخلوة والصمت والجوع والسهر،

---

(١) المصدر نفسه: ج٣ ص ٤٢. (٢) المصدر نفسه: ج٣، ص٦٥.

(٣) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٢، ص٥٣.

وهذا من أجل إصلاح قلبه ليشاهد به ربه، وفائدة الخلوة عنده، تفريغ القلب عن الشواغل الدنيوية التي تشكل العقبات الرئيسية في الطريق إذ ليس سلوك الطريق إلا قطع العقبات، ولا عقبة على طريق الله تعالى إلا صفات القلوب التي سببها الالتفات إلى الدنيا[١].

ويشير الغزالي إلى أن اصطناع الخلوة مردود إلى اعتزال النبي في غار حراء. وأما الصمت فهو أيضًا ذو فائدة للسالك من الناحية الروحية، لأن الكلام يشغل القلب، وشره القلوب إلى الكلام عظيم، فالصمت كما يقول الغزالي «يلقح العقل، ويجلب الورع، ويعلم التقوى، ولكن الغزالي لا يعني بالصمت الامتناع عن الكلام نهائيا، وإنما يعني عنده ألا يتكلم المريد إلا بقدر الضرورة»[٢].

أما الجوع ففائدته لسالك تنوير القلب، وهو جوع يتدرج فيه السالك، وهو يهذب شهوات البدن، وأما عن السهر فإنه «يجلو القلب ويصفيه وينوره فيضاف ذلك إلى الصفاء الذي حصل من الجوع، فيصير القلب كالكوكب الدري والمرآة المجلوة، فيلوح فيه جمال الحق. والسهر نتيجة الجوع، فإن السهر مع الشبع غير ممكن والنوم يقسي القلب ويميته، إلا إذا كان بقدر الضرورة[٣].

وقد تأثر صوفية الطرق فيما بعد بقواعد السلوك التي وضعها الغزالي في هذا الصدد، خصوصاً الشاذلية[٤]. وبهذا يكون أثر الغزالي فيمن جاء بعده غير قاصر على نظريات التصوف، وإنما هو يتجاوزها إلى آدابه العلمية.

٢- المعرفة الصوفية:

يتميز الغزالي عمن سبقه من الصوفية بأنه، جعل التصوف طريقاً إلى المعرفة بالله، واضح المعالم والحدود. وهو قد أفاض في مصنفاته المختلفة في التصوف، وأبرزها «إحياء علوم الدين» في الكلام عن المعرفة الصوفية من حيث أدلتها ومنهجها وموضوعها وغايتها، مقارناً بينها وبين معرفة غير الصوفية من النظار

---

(١) المصدر نفسه: ص ٦٦. (٢) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣، ص ٦٥.

(٤) انظر: كتاب ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص ١٦٧ وما بعدها.

المعتمدين على مناهج العقل.

والغزالي في هذا كله يستخدم ثقافاته المنوعة، ومن هنا يمكن اعتبار نظريته في المعرفة نظرية متكاملة إذا قورنت بما خلفه السابقون عليه فيها من أقوال متفرقة(١)، كما اعتبرت هذه النظرية تطوراً ملحوظاً في التصوف الإسلامي.

ويرى الغزالي أن أداة المعرفة الصوفية هي القلب وليست الحواس، ولا العقل والقلب عنده، ليس تلك اللحمانية المعروفة، المودعة من الجانب الأيسر من صدر الإنسان، وإنما هو اللطيفة الربانية الروحانية التي هي حقيقية في إدراك وجه العلاقة بينهما(٢).

وهو يرى أن القلب كالمرآة، والعلم هو انطباع صور الحقائق في هذه المرآة، فإذا كانت مرآة القلب غير مجلوة، فإنها لا تستطيع أن تعكس حقائق العلوم، والذي يجعل مرآة القلب تصدأ في رأي الغزالي هو شهوات البدن، والإقبال على طاعة الله، والإعراض عن مقتضى الشهوات، هو الذي يجلو القلب ويصفيه»(٣).

ويرى الغزالي أن المعرفة بالله فطرية(٤)، وهي مركوزة في القلب «فكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق، لأنه أمر رباني شريف» وهو محل الأمانة التي حملها الله له، وهي المعرفة والتوحيد.

ويسوق مثالاً محسوساً يبين فيه كيف يكون القلب أداة للمعرفة الصوفية، فيقول: «لو فرضنا حوضاً محفوراً في الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم، وقد يكون أكثر وأغزر، فذلك القلب مثل الحوض، والعلم مثل الماء، وتكون الحواس

---

(١) يذكر الغزالي نفسه أن ما يذكره من حقائق التصوف في (إحياء علوم الدين) هو بمثابة تفصيل لما أجمله السابقون عليه، وحل لما عقدوه، وترتيب لما بددوه، ونظم لما فرقوه، ويزيد على ذلك بتحقيق أمور صعبت على إفهام السابقين عليه، ولم يتعرض لها أحد منهم في الكتب (إحياء علوم الدين ، ج١، ص٤). والغزالي ليس مبالغًا فيما يذكره عن نفسه، فإن أصالته بالنسبة للسابقين عليه ليست موضع إنكار.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣، ص ٣.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣، ص١٢- ١٣.

(٤) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

الخمس مثل الأنهار، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات، حتى يمتلئ علماً، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلو من داخله»(١).

ويعطينا الغزالي صورة أخرى للمعرفة الحاصلة في القلب، فيذكر أنها كالبراق الخاطف لا يثبت ثم يعود، وقد يتأخر، وإن عاد فقد يثبت، وقد يكون مختطفاً(٢).

وواضح أن منهج المعرفة عنده وعند غيره من الصوفية يغاير منهج المتكلمين والفلاسفة فيها، وقد أفاض الغزالي في المقارنة بين المنهجين، وهو يرى أن منهج المعرفة الصوفية هو الكشف.

والمنهج الذي اصطنعه الصوفية ويعرف عندهم بالكشف منهج ذوقي خاص، وهو إدراك وجداني مباشر يختلف عن الإدراك الحسي المباشر والإدراك العقلي المباشر، أو الحدس. ويعرف الطوسي الكشف قائلاً: «الكشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى عين»(٣).

ويقابل الكشف المباشر ذلك عند الغزالي الاستدلال العقلي الذي ينتقل فيه الذهن من معنى إلى معنى، أو من مقدمات إلى نتائج، عند المتكلمين والفلاسفة، فالمعرفة «قد تحصل لبعض القلوب بإلهام إلهي على سبيل المبادأة والمكاشفة، ولبعضهم بتعلم واكتساب»(٤)، فالصوفية «انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعليم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا، والتبري علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى لله كان الله له»(٥)، و«كل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من حير تعلم، فهي بطريق الكشف والإلهام»(٦). ويصف الغزالي الكشف أحياناً بالنور، على نحو ما جاء في وصفه لبيان كيفية وصوله إلى اليقين بعد الشك: «ولم يكن ذلك

(١) المصدر نفسه: ج٣، ص١٧. (٢) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٣) الطوسي: اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٨١، ص ٤٢٢.

(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣، ص ٧.

(٥) المصدر نفسه: ج٣، ص١٦. (٦) المصدر نفسه: ج٣، ص٢٠.

بنظم دليل وترتيب كلام (يشير إلى الاستدلال العقلي)، بل بنور قذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة، فقد ضيق رحمة الله الواسعة»[١].

ويعتبر الكشف عند الغزالي أرقى مناهج المعرفة، وهو يقسم العارفين من حيث معرفتهم ومناهجهم فيها إلى ثلاثة درجات[٢].

فهناك إنسان عامي منهجه في المعرفة التقليد المحض، وهناك المتكلم الذي منهجه الاستدلال العقلي، ودرجته في رأي الغزالي قريبة من درجة العامي، وهناك بعد هذا وذاك العارف الصوفي الذي منهجه المشاهدة بنور اليقين.

وهو يمثل لمناهج هؤلاء قائلاً: إن العامي إذا أخبره من هو أهل للثقة بأن رجلاً في الدار، صدقة، ولم يخطر بباله خلاف ذلك والمتكلم مثله كمن سمع كلام رجل في الدار فاستدل بذلك على وجوده فيها، والصوفي مثله كمن دخل الدار فشاهد الرجل فيها، وهذه المشاهدة هي المعرفة الحقيقية.

وعلى ذلك فإيمان الصوفية ينطوي فيه إيمان العوام والمتكلمين، ثم يتميز الصوفية بعد ذلك بمزية استحالة الخطأ: لأن مشاهدتهم توجب اليقين.

ويحرص الغزالي على أن يميز كشف الصوفية ووحي الأنبياء حتى لا يخلط الناس بينهما، فيقول في كتابه «إحياء علوم الدين» ما نصه: اعلم أن العلوم التي ليست ضرورية- وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال- تختلف الحال في حصولها، فتارة تهجم على القلب كأنها ألقيت فيه من حيث لا يدري وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم: «الذي يكتسب لا بطريق الدليل وحيلة الاكتساب يسمى إلهاماً، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصارًا».

«ثم الواقع في القلب بغير حيلة واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد كيف حصل له ومن أين حصل، وإلى ما يطلع معه السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك».

«والأول يسمى إلهاماً وننشأ في الروع، والثاني يسمى وحياً وتختص به

(١) المصدر نفسه: ج٣ص ٧.
(٢) المصدر نفسه: ج٢، ص ١٣- ١٤.

الأنبياء، والأول يختص به الأولياء والأصفياء والذي قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء».

«فإذا علمت هذا فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون العلوم التعليمية، فذلك لم يحرصوا على دراسة العلل وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة بل قالوا: الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل من ذلك كان الله هو المتولي لقلب العبد والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم»[١].

ويستفاد من كلام الغزالي هذا أن معرفة خواص الله من أولياء التصوف تتم بلا واسطة من حضرة الحق، ولكنها تختلف عن معرفة النبوة من حيث إنها إلهام أو نفث في الروع لا يدري الصوفي كيف حصل له ولا من أين جاء إليه، على حين أم معرفة الأنبياء وحي يحصل للنبي ويدري النبي سببه، وهو نــزول الملك عليه. ومع ذلك فإن كلاً من النبي والولي موقن بأن العلم في الحالين هو من الله تعالى.

ويرى الغزالي أن موضوع المعرفة الصوفية ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وهو أسمى موضوع لأسمى معرفة، فيقول: «وأشرف أنواع العلم هو العلم بالله وصفاته وأفعاله، فيه كمال الإنسان، وفي كماله سعادته، وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال»[٢]، على أن الحضرة الربوبية محيطة بكل الموجودات، إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله. فما يتجلى من ذلك القلب هو الجنة بعينها عند قوم، وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق[٣].

وغايات المعرفة عند الغزالي هي التخلق، والحب لله، والفناء فيه والسعادة.

ذلك أن المعرفة عنده، وعند من تقدمه من الصوفية كالقشيري[٤]. تهدف إلى غاية أخلاقية، لأنها متوقفة على طهارة القلب ونقائه، «والمعرفة علامة الهداية»[٥]

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣ ص١٦.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣ ص ٨.

(٣) المصدر نفسه: ج٣ ص١٣.

(٤) القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ١٤١.

(٥) الغزالي: كيمياء السعادة، مصدر سابق، ص ٥٠٧.

كما زادت زاد التخلق والصفاء.

ويجعل الغزالي حب الله ثمرة لمعرفته، إذ «لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه»(١)، و«لا يستحق المحبة بالحقيقة إلا الله سبحانه»(٢)، و«من أحب غير الله، لا من حيث نسبته إلى الله، فذلك لجهله وقصوره في معرفة الله»(٣).

وفيما يلي نتحدث في شيء من التفصيل عن الغايتين الأخريين وهما الفناء والسعادة.

٣- الفناء في التوحيد أو علم المكاشفة:

يظهرنا الغزالي(٤) على أن العارف لا يرى إلا الله تعالى ولا يعرف غيره، ويعلم أنه ليس في الوجود إلا هو وأفعاله، ومن هذه حالة لا ينظر في شيء من الأفعال إلا يرى فيه الفاعل، ويذهل عن الفعل من حيث إنه سماء وأرض وحيوان، وشجر، بل ينظر إلى ذلك كله من حيث إنه صنع الواحد الحق. فكل العالم إذن تصنيف الله تعالى، فمن نظر إليه من حيث إنه فعل الله، وعرفة من حيث إنه فعل الله، وأحبه من حيث إنه فعل الله، لم يكن ناظراً إلا في الله، ولا عارفاً إلا بالله، ولا محباً إلا لله.

ومن هذا حال «هو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه، بل من حيث إن عبد الله، فهذا هو الذي يقال فيه إنه فني في التوحيد، وأنه فني عن نفسه، وإليه الإشارة بقول من قال: كنا بنا ففنينا عنا، فبقينا بلا نحن»(٥).

بهذا الموضوع يصف الغزالي تجربة الفناء في التوحيد الذي هو ثمرة المعرفة، ويعيب على غيرة ممن لم يحسن التعبير عنها قائلاً: «فهذه أمور (أي الأمور المتعلقة بالفناء) معلومة عند ذوي البصائر، أشكلت لضعف الإفهام عن دركها، وقصور

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤، ص ٢٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ج٤، ص٢٥٨.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤، ص٢٥٨.

(٤) المصدر نفسه: ص٢٧٦.

(٥) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

قدرة العلماء بها عن إيضاحها، وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض إلى الإفهام، أو باشتغالهم بأنفسهم واعتقادهم أن بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم، فهذا هو سبب في قصور الإفهام عن معرفة الله تعالى»[١].

على أن الغزالي من ناحية أخرى يرى أن التعبير عن حقائق التوحيد التي تنكشف في حال الفناء بألفاظ اللغة يوقع صاحبه في إشكالات لا حصر لها، فيؤثر لذلك الإمساك عن الخوض فيها، نجده يقسم علوم التصوف إلى قسمين الأول التصوف كعلم للمعاملة، وهذا هو ما دونه في الإحياء، والثاني التصوف كعلم المكاشفة، وهذا لا رخصة في إيداعه الكتب[٢].

ويرى الغزالي أن الواصل إلى المكاشفة قد خاض لجنة الحقائق[٣]، وعبر ساحل الأصول والأعمال، واتحد بصفاء التوحيد، وتحقق بمحض الإخلاص، فلم يبق فيه شيء أصلاً، بل خمدت بشريته، وفنى التفاته إلى صفات البشرية بالكلية، وليس المقصود فناء جسده وإنما فناء قلبه، وليس المقصود بالقلب ذلك اللحم والدم بل السر اللطيف، «وهذا (الفناء) مقام من مقامات علوم المكاشفة، منه نشأ خيال من ادعى الحلول والاتحاد، وقال: «أنا الحق» (يشير هنا إلى الحلاج) وهو غلط محض يضاهي غلط من يحكم على المرآة بصورة الحمرة إذا ظهر فيها لون الحمرة من مقابلها»[٤].

والغزالي يحوم في الحقيقة فيما يسميه بعلم المكاشفة حول مشكلة الواحد والكثير، وهي مشكلة ميتافيزيقية أيضًا يحاول أن يقدم لها حلاً على أساس شعوري لا عقلي من قوله بأن الكثرة والوحدة أمران نستشعرهما بالنسبة للأشياء فيمكن أن ندرك الشيء الواحد على أنه كثير، كما يمكن أن ندرك الكثير على أنه واحد. فالوحدة ليست وجودية، وإنما شهودية، وإذا هي شعور يتم عند الصوفي في حالة الفناء.

ويعقد الغزالي في «الإحياء» فصلا عن حقيقة التوحيد، يعرض فيه نظريته في هذا الصدد[٥]، وهو يقسم التوحيد إلى أربعة مراتب: الأولى أن يقول الإنسان لا الله

(١) المصدر نفسه: نفس الصفحة.
(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١، ص٤، ص١٩.
(٣) المصدر نفسه: ج٢، ص٢٥٦.
(٤) المصدر نفسه: ج٢، ص ٢٥٦.
(٥) المصدر نفسه: ج٤، ص ٢١٢.

إلا الله بلسانه وقلبه غافل عن معنى قوله، وهذا توحيد المنافقين، والثانية أن تصدق بمعنى اللفظ كما صدق به عموم المسلمين، وهذا أمر اعتقاد العوام، والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق، وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار، والرابعة أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد.

ويرى الغزالي هذه المرتبة الرابعة أعلى المراتب لأن الموحد هنا «لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير، بل من حيث إنه واحد، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد»[١].

ويفترض الغزالي أن معترضاً عليه قد يقول: «كيف يتصور أن لا يشاهد (الصوفي) إلا واحداً، وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة، وهي كثيرة، فكيف يكون الكثير واحدًا؟»[٢].

ويجيب على هذا الاعتراض قائلا في عبارات واضحة للغاية: «اعلم أن هذه غاية علوم المكاشفات، وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر في كتاب فقد قال العارفون: إفشاء سر الربوبية كفر، ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة. نعم ذكر ما يكسر سَوْرَةَ[٣] استبعادك ممكن، وهو أن الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة واعتبار، ويكون واحدًا بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار.

وهذا كما أن الإنسان كثير أن التفت إلى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه زهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد، إذ تقول إنه إنسان واحد فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد. وكم من شخص يشاهد إنساناً ولا يخطر بباله كثرة أمعائه وعروقه وأطرافه، وتفصيل روحه وجسده وأعضائه. والفرق بينهما أنه في حالة الاستغراق.. مستغرق بواحد ليس فيه تفريق، وكأنه في عين الجمع، والملتفت إلى الكثرة في تفرقة.

فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات

(١) إحياء علوم الدين ج، ص ٢١٢.

(٢) المصدر نفسه: ج٤، ص ٢١٢.

(٣) سَوْرَةَ الشيء شدته، أقرب الموارد للسربوني (مادة سورة).

كثيرة مختلفة، فهو باعتبار من الاعتبارات واحد، وباعتبارات آخر سواه كثير.. ومثال الإنسان وإن كان لا يطبق الغرض ولكنه ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحداً(١).

وينبه الغزالي المعترض إلى خطأ الأذكار فيقول: «فأمثال هذه المكاشفات لا ينبغي أن ينكرها المؤمن لإفلاسه عن مثلها، فلو لم يؤمن كل واحد إلا بما يشاهده من نفسه المظلمة وقلبه القاسي لضاق مجال الإيمان عليه، هذه أحوال تظهر بعد مجاوزة عقبات ونيل مقامات كثيرة أدناها الإخلاص وإخراج حظوظ النفس»(٢).

يتبين مما سبق أن الغزالي حريص كل الحرص على الملاءمة بين الفناء والعقيدة الإسلامية في التوحيد، فهو لا ينطلق كأصحاب وحدة الوجود إلى القول بأنه ما ثم غير، وإنما يجعل الوحدة التي تتم في الحال الشهود غير منافية للكثير ويميز بين وجود الله ووجود العالم.

بل إن المستشرق نيكلسون يرى أنه أوصد بنظريته في التوحيد الباب أمام وحدة الوجود بقول: «أما الغزالي نفسه فقد تشبث دائماً بنقطتين جوهرتين لم تجرح من أجلها عقيدته في الإسلام الأولى تقديسه للشرع، والثانية وجهة نظرة الألوهية، فإن أوصد الباب في وجه مذهب وحدة الوجود بقوله مع أهل السنة أن الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث، وأنه بمقدار ما يتحقق في النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهية، يكون استعدادها لمعرفة الله، وأن العبد عبد، والرب رب، ولن يصير أحدهما الآخر البتة»(٣).

ويتفق الغزالي مع غيره من الصوفية في أن التعبير عن حقائق التوحيد صعب للغاية، ولا تصلح له اللغة العادية. ومع أن أسلوب الغزالي بوجه عام واضح، إلا أن ذلك في نطاق علم المعاملة، أما علم المكاشفة، فليس إلى تدوينه من سبيل، وإذا اضطر الصوفي إلى التعبير عنه لم يعبر إلا رمزًا.

وفي ذلك يقول الغزالي: «والمقصود من هذا الكتاب (بقصد إحياء علوم

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤، ص٢١٣.

(٢) المصدر نفسه: ح٤، ص٣٠٥.

(٣) د. عبد الفتاح الفاوي، دراسات في التصوف، دار الثقافة، القاهرة، ص٨٤.

الدين) علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب، وإن كانت هي غاية مقصد الطالبين ومطمح نظر الصديقين، وعلم المعاملة طريق إليه، ولكن لم يتكلم الأنبياء صلوات الله عليهم مع الخلق إلا في علم الطريق والإرشاد إليه، وأما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال علما منهم بقصور إفهام الخلق عن الاحتمال. والعلماء ورثة الأنبياء، فما لهم سبيل إلى العدول عن نهج التأسي والاقتداء»(١).

ويرى الغزالي أن علم المكاشفة علم خفي لا يعلمه إلا أهل العلم بالله ولذلك فإن أصحابه يستخدمون رموزًا خاصة، ولا ينبغي التحدث فيه خارج نطاق أهله(٢)، ويقول الغزالي: «وأمثال هذه المعارف التي إليها الإشارة، لا يجوز أن يشترك الناس فيها، ولا يجوز أن يظهرها من انكشف له شيء من ذلك لمن لم ينكشف له»(٣).

ولعل الغزالي بهذا يريد أن يبعد نفسه وغيره من الصوفية عن مثل أخطاء البسطامي والحلاج الذين عبرا عن حقائق التوحيد بعبارات موهمة، إذ الصوفي قد يترقى من مشاهدته إلى درجات «يضيق عنها نطاق النطق، ولا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح»(٤) وعلى من لابسته تلك الحالة أن لا يزيد في نظر الغزالي على قوله: وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر(٥).

٤- السعادة في تجربة الغزالي الصوفية:

تعتبر السعادة غاية نهائية للطريق الصوفي عند الغزالي. وهي ثمرة المعرفة بالله.

وقد خصص الغزالي رسالة لنظرية السعادة هي رسالة «كيمياء السعادة». كما عرض لهذه النظرية بالتفصيل أيضًا في مواضع متفرقة من «الإحياء».

ويتميز الغزالي عمن سبقه من الصوفية بأن جعل من السعادة نظرية متكاملة، ولم يكن من قبله قد تناولوها بالتفصيل، وإنما تحدثوا عنها من خلال حالي الطمأنينة

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١، ص ٤.

(٢) المصدر نفسه: ج١، ص١٩.

(٣) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٤) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٥) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

والرضا كما سلفت إليه الإشارة.

وهو يرى أن طريق السعادة هو العلم والعمل به، وإلى ذلك الإشارة بقوله: «إذا نظرت إلى العلم رأيته لذيذاً في نفسه، فيكون مطلوباً لذاته ووجدته وسيلة إلى دار الآخرة وسعادتها، وذريعة إلى القرب من الله تعالى، ولا يتواصل إليه إلا به وأعظم الأشياء رتبة في حق الآدمي السعادة الأبدية، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل.ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل، فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم»(١).

ونظرية السعادة عند الغزالي قائمة على نوع من التحليل النفسي وهو يترتب على كطل نوع من أنواع المعرفة نوعاً من اللذة أو السعادة(٢).

وسعادة كل شيء في رأيه هي لذته وراحته، ولذته تكون بمقتضى طبعه، وطبع كل شيء ما خلق له هذا الشيء. فلذة العين مثلاً في الصور الحسنة، ولذة الأذن في الأصوات الطيبة، وهكذا الشأن في سائر الجوارح. كل جارحة منها لها لذة معينة.

ولذة القلب الخاصة معرفة الله، وهو مخلوق لها، واللذة ثمرة المعرفة لأن الإنسان إذا عرف شيئاً لم يعرفه من قبل فرح به، كالشطرنج مثلاً إذ عرفه الإنسان لم يتركه ولم يكن له عنه صبر، فكذلك الأمر بالنسبة لمعرفة الله إذا وقعت في القلب فرح العارف بها ولم يصبر عن المشاهدة.

ويرى الغزالي أن أجل اللذات وأعلاها معرفة الله ولا يتصور أن يؤثر الإنسان عليها لذة أخرى إلا إذا حرم من هذه اللذة(٣). وذلك لأنه إذا كان المعروف أجل كانت المعرفة أكبر، وإذا كانت المعرفة أكبر، كانت اللذة أكبر فيقول عن ذلك: «وكلما كانت المعرفة أكبر كان اللذة أكبر، ولذلك فإن الإنسان إذا عرف الوزير فرح، ولو علم بالملك لكان أعظم فرحاً. وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى، لأن شرف كل موجود به ومنه، وكل عجائب العالم آثار صنعته، فلا معرفة أعز من معرفته، ولا لذة ألذ من لذة معرفته، وليس منظر أحسن من منظر

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١، ص١٢.
(٢) الغزالي: كيمياء السعادة، مصدر سابق، ص ٥٢٠- ٥٢١.
(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤، ص ١٦٤.

حضرته»[١].

ويضاف إلى ما تقدم أن اللذات المتعلقة بالجوارح الظاهرة تبطل بالموت ولا كذلك اللذة أو السعادة الحاصلة من معرفة الله، فإنها لا تبطل أبدًا، بل إنها في الموت تكون أقوى لخروج الإنسان من الظلمات إلى النور[٢].

والإنسان لا ينعم فقط بمعرفة الله حال الموت، وإنما هو ينعم أيضًا بها في حال اليقظة حين يصبح قادراً على أن يبصر ما يبصره في النوم، فيشاهد الحقائق العليا، وينكشف له عالم الملكوت، وذلك لا يتهيأ له إلا بالانصراف عن شواغل المادة والحس واللذات الفانية[٣].

فالكيمياء الحقيقية[٤] في خزائن الله، ومحلها قلوب الأولياء العارفين ولا تتحقق إلا بأن ترجع من الدنيا إلى الله، وسبيلها الاقتداء بالنبي (ص)، وكل من يطلبها من غير هذا الطريق فقد ضل، وتوهم أنه غني وهو مفلس[٥].

- خلاصة:

لعله قد وضح الآن كيف جعل الغزالي من التصوف طريقًا واضح المعالم إلى المعرفة والفناء في التوحيد والسعادة، وهو كصوفي قد اكتملت له كل خصائص التصوف.

ويرى نيكلسون أن الغزالي «أعطى للإسلام معنًى جديدًا عندما اعترف صراحة بموقف الصوفية... وقد أصبح الإسلام ديناً صوفيًا إلى حد كبير منذ ذلك الحين»[٦].

---

(١) كيمياء السعادة ص٥٢٠- ٥٢١. (٢) كيمياء السعادة ص٥٢١

(٣) كيمياء السعادة ص٥١٦- ٥١٨.

(٤) المقصود بالكيمياء عند القدماء صنعة تحويل المعادن إلى ذهب أو فضة. والغزالي يطلق الكيمياء هنا على تحويل الإنسان من الخلق الرديء إلى الخلق الطيب، وهذه الكيمياء، ولا الكيمياء الظاهرية، هي الجديرة بالإنسان.

(٥) كيمياء السعادة، ص ٥٠٢.

(٦) نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو ريدة، دار التأليف والترجمة، القاهرة، ط١، ١٩٤٥، ص ٨٤.

وكذلك يرى دي بور أن الغزالي بسط التصوف، ووضعه على أساس واسع وصار التصوف عند جمهور المسلمين، منذ أيام الغزالي، دعامة يقوم عليها صرح العلم، وتاجاً على مفرقة»[١].

على أن نيكلسون مع اعترافه بهذه الأهمية للغزالي في التصوف الإسلامي. يصدر عليه حكماً غير صحيح قائلاً: «ويمكن القول بأن نسبة الغزالي إلى الإسلام أقوى من نسبته إلى التصوف الإسلامي، وبأنه ليس من صوفية المسلمين بالمعنى الدقيق، لأنه ليس من أصحاب وحدة الوجود»[٢].

ووجه الخطأ في كلام نيكلسون هنا هو أنه اعتبر القول بوحدة الوجود من خصائص التصوف الإسلامي، وهذا غير صحيح، فإن الصوفية حتى عصر الغزالي لم يعرفوا هذا المذهب، ومع ذلك يعتبرهم نيكلسون صوفية، ولم يعرف هذا المذهب في التصوف الإسلامي- كما يقول نيكلسون نفسه في موضع آخر[٣] إلا بمجيء ابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ.

وهذا هو الذي دعانا إلى اعتبار حال الفناء، ولا وحدة الوجود، مُميزًا للتصوف الإسلامي وغيره، لأنه ظاهرة مشتركة بين الصوفية جَميعًا، وبعضهم ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود، على حين يراه البعض الآخر، ومنهم الغزالي، متفقاً مع القول بالإثنينية بين الله والعالم.

وترجع أهمية الغزالي في التصوف الإسلامي إلى عدة أمور أهمها أنه أثار بقوة مشكلة الشك واليقين، فلم يجعل المعرفة الدينية تقليدًا، أو جدلاً نظريًا كما هو الشأن عند المتكلمين، وإنما جعلها تجربة ذوقية أساسًا، وحدد معالم هذه التجربة تحديداً لم يسبق إليه، فأعطى للإسلام في عصره وبعد عصره ذوقًا جديدًا وعمقًا بعيدًا. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى كان الغزالي صوفيًا إيجابيًا عُنِيَ بشؤون عصره[٤]، فقد وقف في وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة، ونقدها نقدًا علميًا

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٤٧.

(٢) نكيلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، مرجع سابق، ص ٨٤.

(٣) نفس المرجع: ص١٣١.

(٤) هناك ناحية من نواحي الغزالي لم يلق عليها بعد الضوء الكافي وهي نقده لمجتمعه في عصره، ففي =

دقيقاً، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية في عصره وبعده لو تركت وشأنها.

والأمر آخر يثير الإعجاب بالغزالي، وهو أنه مفكر عاش آراءه، فلم يكن ثمة فجوة بين ما يعتقد وما يسلك ويعتبر تصوفه صورة لحياته، وحياته صورة لتصوفه، وكان في كل مراحل تطوره الروحي صادقًا مع نفسه صدقاً لا يتطرق إليه شك في نظرنا.

نقد المعرفة الصوفية

التمهيد:

لأجل حصر موضوع نقد المعرفة الصوفية ضمن مجال وأساليب البحث الفلسفي، لا بدّ من تأكيد جملة أمور وملاحظات مهمة، ينبغي مراعاتها عند إجراء النقد. وهي:

١- حرص المفكرون الذين بحثوا في التجربة الصوفية على استمداد مادة بحثهم من تجارب وأقوال كبار الصوفية[1]، وهذا لا يضمن الإنصاف والموضوعية فحسب، وإنما يحقق فوائد أخرى، إذ يجنب النقد مزالق من قبيل القول: إن نقص الثقافة العقلية أو الفلسفية والجهل هو من أسباب الزعم بوجود المعرفة الصوفية، ويضمن إيلاء أهمية وجدية لدراسة التجربة الصوفية، هذه التجربة التي شكلت مالا

=

(الإحياء) يتحدث بالتفصيل عن فئات المجتمع آنذاك وينقدها نقدًا بناء، وذلك في فصل عنوانه: (بيان أصناف المغترين وأقسام فرق كل صنف) (الإحياء، ص ٣٣٤-٣٥٦)، وهو فصل ممتع، ومن هذه الفئات التي نقدها الغزالي أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين والوعاظ والزهاد وعلماء اللغة، وأدعياء التصوف والمغروررون من الصوفية كأهل الشطح منهم، والأغبياء، وعوام الخلق، وغيرهم، وهو في نقده لهذه الفئات يصور أوضاعها الاجتماعية وقيمها الخاطئة.

(١) انظر: برغسون هنري، منبعاً الأخلاق والدين، ص٢٥٤. يقول برغسون: «إن كبار الصوفيين، وهم وحدهم كم كنا نعني، كانوا بوجه العموم رجالاً عاملين أو نساء عاملات. وكان لهم عقل فوق العقل». كما أن وليم جيمس قد درس «...بوجه خاص أحوال كبار الصوفية ..» انظر: بوترو. إميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ت:" د. أحمد فؤاد الاهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، بلا مكان ص٢٦٤. وبوترو نفسه استخدم في جملة اعتراضية عبارة «.. تبعًا لمذهب كبار الصوفية..»، المصدر السابق، العلم والدين، ص١٤٥.

لمفكرين كبار من ذوي الشأن في تاريخ الفكر البشري، أمثال الغزالي، والشريف الجرجاني، وابن عربي من مفكرينا، وأوغسطين، وإيكهارت الألماني، وباسكال من المفكرين الغربيين، بل تجد من الفلاسفة المعاصرين من أظهر نزوعًا صوفيًا في تحوله الفلسفي عن مواقف مضادة تمامًا للاتجاهات الفكرية والعقائدية التي ينمو في ظلها التصوف، وكمثال على ذلك الفيلسوف الروسي بريائيف[(١)] والفرنسي روجيه غارودي، ناهيك عن انحياز وليم جيمس وهنري برغسون وإميل بوترو إلى جانب المدافعين عن التجربة الصوفية، كما أن استمداد مادة النقد من تجارب كبار الصوفية يفيد في التقليل من شأن الخوارق والكرامات المروية التي كانوا لا يعولون عليها كثيرًا. علماً أن تاريخ الفلسفة لم يخل من فلاسفة كبار تكلموا بإيجاب عن الإلهام ولم ينكروه[(٢)].

٢- يجدر التأكيد أن النقد استبعد القول بأن التجربة الصوفية باعتبارها اختياراً ترجع ابتداء إلى عجز في وسائل الفرد المادية لأن ضمن مشاهير المتصوفة من كانوا على حظ وافر من المال والنفوذ[(٣)]، هذا وأن التجربة الصوفية ليست خيارًا لنمط من العيش يضمن استمرارية الحياة بشكل آخر على وجه التقييد إذ- كما يقول بوترو- «يمكن أن نعيش بالغريزة وحدها، أو بالروتين، أو يمكن أن نعيش بالعقل المجرد، وبالعلم»[(٤)].

٣- ولضمان موضعية النقد الفلسفي لا بدّ من إسقاط حالات الأدعياء

---

(١) حول برديائيف (١٨٧٤م- ١٩٤٨م) انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ص٣٤١ -٣٤٢.

(٢) انظر: أفلاطون، فايدروس، ت وتقديم د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، طبعة القاهرة، ١٩٦٩م، ص٦٦، ٦٧، ٦٨. وانظر: الإشارة الى الرواقي كونتوس عند الطويل، د. توفيق التنبوء عند مفكري الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، ط مصر، ١٣٦٤هـ ١٩٤٥م ، ص٦١- ٦٢. وقيل«في فترات معينة من تاريخ الفكر استطاع (الإلهام) أن يحل محل العقل واستطاع الذين يقولون بعد أن يجعلوه أساسًا لنظرية المعرفة»، انظر: وليد سعيد، مقال التصوف والمعرفة، مجلة (المجلة)، ١٩٥٩م، العدد ٣٦، القاهرة، ص٤٨.

(٣) انظر قائمة بأسماء المتصوفة المشاهير من أبناء الملوك والأغنياء، شويمان، أحمد صبري، التصوف في نظر الإسلام، مطبعة عطايا، بباب الخلق، ط مصر، ١٣٦٤هـ و ص٣٦٩- ٣٧٠.

(٤) بوترو، العلم والدين..، ص٢٩٣.

الكاذبين التي لا تصلح مقياساً لصدق التجربة الصوفية، يقول نيكلسون «من المسلم به أن بين كل أرباب نحلة أدعياء كاذبين.... وقد كان بين الصوفية كثير من الزنادقة، والمجان، ومدمني الخمور، فجروا قالة السوء على الإخوان الأطهار»[١].

كما أن حالات الادعاء الكاذب لا تبرر شطب تجارب كبار الصوفية وبالتالي اعتبار المعرفة الصوفية محض ادعاء باطل، ويمكن تناول حالات الادعاء هذه بالنقد من وجهة أخرى كما سيتبين لاحقاً.

٤- إن موضوع النقد هو الجانب العرفاني في تجربة التصوف ولا ينصرف إلى أساليب الزهد، وهذا يستلزم ضرورة التمييز بين الزاهد والعابد والعارف (المتصوف) مثلما فعل ابن سينا[٢]، وليس المراد من هذا الفصل والتمييز القول بأن الزهد مقطوع الصلة بالتصوف تاريخًا ونشوءًا غير أن ذلك ليس موضوع البحث.

٥- لقد عمل البحث على عزل النقد المعرفي والنفسي الذي قام به مفكرونا عن طابعه الفقهي الملازم له بهدف إبقاء البحث ضمن مداره الفلسفي؛ مما كشف عن جانب مشرق في تراثنا الفكري وهو تنبه مفكرينا إلى الوجهتين المعرفية والنفسية في نقد التجربة الصوفية، وهما نفس وجهتي النقد المعاصر، علماً أن البحث اكتفى بالنصوص المتعلقة بالتصوف بعد عزلها عما يتعلق بالدين في مؤلفات الفلاسفة الأوروبيين.

فعلى سبيل المثال إن: وليم جيمس يوحد بين المركز الديني للوحي والتجربة الصوفية[٣]، وهذا شأن معظم الفلاسفة الأوروبيين الذين يجعلون (الوحي)

---

(١) نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص١٠٢. هذا وقد اعترف ابن الجوزي بوجود حالات الإدعاء الكاذب في قوله «وقد اندس في الصوفية أهل الإباحة...»، تلبيس إبليس، حققه وخرج أحاديثه خير الدين علي، دار الوعي العربي، ط بيروت، د. ت، ص٤١١.

(٢) حول التمييز بين معاني الزاهد والعابد والعارف عند ابن سينا انظر: محمود، عبد الحليم، التصوف عبد ابن سينا (دراسة لنصوص الإشارات) ، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، د.ت، ص ٥٠. وانظر أيضًا: دائرة المعارف الإسلامية، ت: محمد ثابت الفندي وآخرون، م٥، ١٣٥٢هـ ـ ١٩٣٣م، مادة تصوف، بقلم مصطفى عبد الرزاق، ص٢٧٩.

(٣) انظر كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة ت: فؤاد كامل، مكتبة غريب القاهرة، ١٩٧٣م، ص٤٣١.

Revelation شكلاً من أشكال التجربة الصوفية على عكس وجهة تراثنا الفكري والفلسفي الذي فصل بوضوح بين (الوحي) و(الإلهام) Illumination.

المبحث الأول

موضوعات النقد المعرفي:

موقف الصوفية من النقد:

اتخذ المتصوفة بوجه عام موقفًا سلبيًا من النقد الذي وجهة المخالفون لهم، وقالوا، إن معارفهم التي هي فوق طور العقل- لا تخضع لأحكام العقل النطقي وأساليبه النقدية يصرح ابن عربي: أن طريق (الكشف والشهود لا تحتمل المجادلة والرد على قائله»[1] ونصحوا تلاميذهم بالابتعاد عن النقاد فقالوا: إذا «رأيت منتقداً عليه- التصوف- ففر منه فرارك من الأسد، واهجره»[2].ويصيغ بوترو اعتراض الصوفي على النقد بالعبارة التالية: إن «الظاهرة الصوفية تجربة، وهي تجربة تقصر المعاني والألفاظ عن التعبير عنها، ولن يعرفها أحد إلا صاحبها نفسه الذي جربها، ومثل هذه الظاهرة لا يمكن دراستها من خارج، وجميع العلامات الخارجية التي نزعم بوساطتها تكوين فكرة عنها عاجزة عن الكشف عنها»[3]. ويلاحظ أن هذا الموقف السلبي الذي وصفه أحد النقاد بـــ (فرار الصوفية من النقد)[4]، يكون مصحوبًا في العادة بامتناع المتصوفة عن الدخول في مناظرات عقلية مع النقاد، فيروي أن الجنيد البغدادي مر على «قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث..، فقال : نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب»[5]، ومن تبريرات المتصوفة قول ابن

---

(١) رسائل ابن عربي/ ج١/ كتاب الفناء في المشاهدة/ ص٨.

(٢) الحسني، أحمد بن محمد بن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، المطبعة الحمالية، ط٢ مصر/ ١٣٣١هـــ-١٩١٣م/ ج١/ ص٨ نقلاً «عن الوكيل، عبد الرحمن، هذه هي الصوفية، مطبعة السنة المحمدية، ط٣، القاهرة ١٣٧٥هـــ- ١٩٥٥م ، ص١٧٦.

(٣) بوتور/ العلم والدين/ ص١٥٢.

(٤) الوكيل، عبد الرحمن، هذه هي الصوفية، ص١٧٦.

(٥) ابن خلدون/ المقدمة/ ق٢/ ص٥٦٧ ولم يرض ابن خلدون بموقف الجنيد فقال عنه ناقدًا: «لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية»، ولاحظ أيضًا عزوف الصوفية عن دخول المناظرات =

عربي، أن «الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر فما دام الفكر موجودًا فمن المحال أن يطمئن ويسكن»[(١)] وواضح أن الكلمات الأخيرة من النص تعني نزعة العقل النقدية التي لا تبقى يقينًا نطمئن أو نركز إليه- حسب رأيهم- وأيضًا لأن إيمان المتكلم القائم على البراهين والحجج يمكن أن يتأثر بالاعتراضات، وليس هكذا الإيمان النفسي الذي مركزه القلب[(٢)].

لقد ألزم المتصوفة تلاميذهم بعدم إبداء أي اعتراض[(٣)]، وشددوا على التلميذ المريد أن لا يضمر في دخيلته اعتراضًا على شيخه فضلاً عن أن يبديه.

وهذا لا يفضي إلا إلى صورة متطرفة من التقليد وكبت ملكة الحوار والتساؤل عند التلميذ؛ بل يصادر حريته من حيث هو كائن يفكر.

إن هذا الموقف السلبي من النقد لم يمنع النقاد قديمًا وحديثًا من توجيه النقد والقيام بتحليل وفحص التجربة الصوفية بمقاييس الفكر النظري والعلم فليس أمام النقاد خيار آخر، كما ليس من مسوغ كاف يجعل أي تجربة إنسانية بمعزل عن الحوار النقدي.

ونجد من جهة أخرى أن الأمر لا يخلو من الصعوبات لأن وظيفة النقد هي التأثير ورغم أن بعض السالكين اتخذ موقفًا مغايرًا للتصوف عقب انقلابه عليه[(٤)]، إلا أن التأثير الذي يسعى إليه الناقد لا يتم في أكثر الأحيان. يقول بوترو: «لا ريب

=

مع المتكلمين في الحكاية التي يرونها ابن عربي عن أحد المتصوفة وبعض المتكلمين- رسائل ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة ص٨.

(١) رسائل ابن عربي/ ج١/ رسالة الشيخ للإمام الرازي/ ص٣.

(٢) انظر كولد تسهير- العقيدة والشريعة- ص١٧٢.

(٣) انظر د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية/ ص١٣١/ وانظر هامش رقم (٢) ص١٣١-١٣٢، وجاء في الرسالة القشيرية، إن من صفات المريد الصادق «أن لا يكون له بقلبه اعتراض على شيخه» ص٧٣٦/ القشيرية/ج٢، وقالوا «يجب على المريد أن يتأدب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً» ص٧٣٥/ القشيرية/ ج٢، وللمزيد انظر نقد الإيجي للقائلين بأن المعرفة لا تتم إلا على يد معلم/ المواقف/ ص٢٦.

(٤) وعلى سبيل المثال أن مؤلف كتاب «هذه هي الصوفية» هو صوفي سابق لاحظ ص١٥ من الكتاب المذكور، علمًا أن المتصوفة برروا تغير بعض المريدين بأنهم لم يبلغوا مقام المعرفة لأن الذي يعرف لن يعود عن الطريق الصوفي- كما سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل السابق.

أنه من العسير أن لم يكن من المستحيل، مناقشة قيمة هذه الأحكام التي تنطوي عليها هذه الظواهر ما دمنا لا نستطيع النظر إليها إلا من وجهة نظر ذوقية بحته؛ إذ كيف نثبت لمن يحس الحرية أنه لا يحسها؟ وكيف ننازع شخصًا في حقه بأن يقول أنه يحس الاتصال – الصوفي- [١] ذلك لأنهم «يعيشون على اعتقاد مؤسس على مبدأ يسمو على كل استدلال، إلا وهو التجربة»[٢].

ويعبر أحد المتصوفة عن عدم جدوى نقد التجربة والصوفية بقوله: «إن الشخص الذي وصل إلى هذه المعرفة لا يعنيه- في قليل أو كثير- ما يثور حولها من جدل ونقاش»[٣]. ويربط بهذه السلبية سمة أخرى للتجربة الصوفية وهي عجز المتصوفة عن أن يجعلوا تجربتهم في متناول العقل النظري وهم يدركون هذا ويقرونه وهو من دوافع استخدام الرمزية في التعبير[٤] وفي هذا الشأن يخاطبهم أحد النقاد: «أتفقهون.. دلائل تلك الرموز، أم لا تفقهونها؟ فإن تكن الأولى، فأبينوا لاتباعكم، ولتطمئن قلوبهم بالمعرفة، ولنزداد في نقدكم أنصافًا، وأن تكن الأخرى، فإنها دين الببغاء تردد ما لا تعي»[٥]. وهذا السؤال لا يجد له جوابًا كافيًا لأن الرمزية الصوفية في ذاتها تعكس عجز المتصوفة عن إيصال حقيقة وجدانهم بلغة مفهومة[٦]، ولأسباب مر بنا ذكرها.

الإلهام والحواس (تعريف ومقارنة):

من الأخطاء الشائعة حديثًا في المصطلح الفلسفي العربي استخدام لفظة (حدس) في التعبير عن الكشف الصوفي بدلاً من (الإلهام) وهو اللفظ الذي استخدمه

(١) بوترو/ العلم والدين/ ص١٤٥.

(٢) المصدر السابق/ ص٢٣٩.

(٣) د. عبد الحليم محمود/ أبحاث في التصوف ضمن نشرته لكتاب الغزالي/ المنقذ من الضلال، ص ٣٧٥.

(٤) انظر الفصل الثاني/ المبحث ٢/ فقرة اللغة الرمزية.

(٥) الوكيل- هذه هي الصوفية- ص٧١.

(٦) لقد سبق أن تناولنا هذا الموضوع ضمن فقرة اللغة الرمزية في الفصل الثاني/ المبحث الثاني، وللتأكيد ندرج قول بوترو: «ولا نزاع أن المتصوفة يظلون عاجزين عن بيان حقيقة مشاعرهم وقيمة وجدانهم» / العلم والدين/ ص٢٤٩.

المتصوفة[١] وغير المتصوفة للدلالة على المعرفة الصوفية في تاريخ المصطلح الفلسفي العربي. ولتبيان الخطأ والصواب نتطرق إلى معناهما في لغة العرب واصطلاحهم.

١-الإلهام:

لغة: جاء في لسان العرب: «اللهم: الابتلاع»[٢]، «وألهمه الله خيرًا: لقنه إياه. واستلهمه إياه: سأله أن يلهمه إياه والإلهام: ما يلقى في الروع».

أما إصلاحًا: فقد عرفه الجرجاني بقوله: الإلهام: «ما يلقى في الروع بطريق الفيض، وقيل الإلهام ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بأية، ولا نظر في حجة»[٣].

والإلهام عند سعد الدين التفتازاني هو «المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض»[٤]. أما عند ابن حزم الأندلسي فهو: «علم يقع في النفوس، بلا دليل ولا استدلال، ولا إقناع، ولا تقليد»[٥]، وجاء في دائرة المعارف الإسلامية، أن الإلهام

---

(١) لقد وصف الغزالي المعارف الصوفية بالمعارف الإلهامية، انظر إحياء علوم الدين/ ج٣/ ص١٨-١٩، كما أن ابن عربي لقب الصوفية بـ« أهل الإلهام» في عنوان رسالته الموسومة «كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام » وانظر رسائل ابن عربي/ج١/ الفهرس، وأكد الجرجاني اختصاص المتصوفة بهذا اللفظ، في قوله «وهو- الإلهام- ليس بحجة عند العلماء إلا عند الصوفيين/ التعريفات ص٣٥، أما استخدمه عند غير الصوفية فانظر تعريفات التفتازاني وابن حزم الأندلسي في المتن ومثل ذلك كثير في كتب الأصوليين.

(٢) (١٠) ابن منظور، لسان العرب/ بيروت دار صادر، ١٩٥٦م — ١٣٧٥هـ، م١٢/ مادة (لهم)، ص٥٥٤، ٥٥٥.

(٣) الجرجاني/ التعريفات/ ص٣٥. (٤) شرح العقائد النفسية / ص٤٥.

(٥) الأحكام في أصول الأحكام/ ج١/ ص٣٨: أن تعريف ابن حزم وهو من أشد خصوم التصوف، يتسع ليشمل معاني متعددة توضح ذلك بقية النص«.. وهو- الإلهام- لا يكون إلا إما فعل الطبيعة من الحي غير الناطق ومن بعض الناطقين أيضًا كنسج العنكبوت وبناء النجل وما أشبه ذلك وأخذ الصبي الثدي وما أشبه ذلك: أو أول معرفة النفس قبل أوان استدلالها لها لنا كعلمنا أن الكل أكثر من الجزء وهو فيما عدا هذين الوجهين باطل» ، ويلاحظ أن ابن حزم يقتصر ما يقبله من الإلهام علي «فعل الطبيعة» كما هو واضح في النص، وعلى أول معرفة النفس ويقصد بديهيان العقل وغالباً ما يعبر ابن حزم بلفظ «أوائل العقل» أو « بديهة العقل» أو« بديه العقل » انظر ص٣٤ (تعريف العلم) وص١٧ من نفس المصدر/ وراجع كتابه الفصل، أما «الإلهام =

«يختلف عن العلم العقلي، فهو لا يكتسب بالتأمل والنظر ولكنه ينزل فجأة على الملهم من غير أن يعرف كيف نزل عليه ومتى ولماذا. فهو فيض من الله»[(١)]، ومن التعريفات الحديثة للمعرفة الصوفية والتي تتساوق مع التعريفات السابقة، تعريف نيكلسون الذي ورد في جملة اعتراضية، يقول نيكلسون عن الكشف الصوفي، أنه العلم «بخفايا عالم الغيب المجهول. الذي ينكشف في رؤيا جذبية»[(٢)] وتجد عند عفيفي التعريف الآتي: «فيض من الأنوار الإلهي الذي تنغمس فيه الروح وينكشف به سر الخليقة»[(٣)] ويعرف د. توفيق الطويل، الغيب الذي هو موضوع المعرفة الصوفية «هو الأمر الخفي الذي لا يدركه الحس، ولا تقتضيه بداهة العقل، ويقع العلم به دون مقدمات أو أسباب تفضي إليه، ومن غير استدلال منطقي ينتهي إلى معرفته، ودون أن يثبت عنه خير صادق»[(٤)].

أن ما يمكنه استخلاصه من تعريفات الجرجاني والتفتازاني، ودائرة المعارف وعفيفي هو أن الإلهام معرفة تلقى بطريق الفيض، والإلقاء يعني المصدر الإلهي للمعرفة الذي تفيض عنه هذه المعارف لتلقى في الروع أو القلب أو البصيرة أو ما شئت من ألفاظ المتصوفة.

=

الصوفي» فهو باطل عن ابن حزم كما توضح كلمات النص الأخيرة وهو ما سيأتي تبيانه في فقرات لاحقه من هذه الفصل.

(١) دائرة المعارف الإسلامية / م٢/ مادة الإلهام بقلم د. ب. ماكدونالد/ ص٦٠٠.

(٢) نيكلسون- الصوفية في الإسلام- ص١٠١.

(٣) عفيفي — التصوف..- ٢٤٨.

(٤) د. الطويل- التنبؤ بالغيب مفكري الإسلام — ص٩.

الفصل السادس / المنجيات عند الغزالي

تمهيد

معنى التصوف ونشأته

- معنى التصوف وأصل نسبته:

تختلف الآراء في أصل تسمية الصوفية؛ حيث يعيدها البعض إلى اسم أهل الصفّة وهم مجموعة من المساكين الفقراء كانوا يقيمون في المسجد النبوي الشريف ويعطيهم رسول الله ﷺ من الصدقات والزكاة طعامهم ولباسهم. لكن الرأي الأرجح يعيد التسمية ببساطة إلى الصوف الذي كان الزهّاد يلبسونه تقشفًا وزهدًا بالحياة(١).

ونفى القشيري صحة هذه النسبة أيضًا، وقال: "إن القوم لم يعرفوا بلبس الصوف"(٢)، وأيًا كان أصل النسبة فإن اللفظ صار علماً على طائفة بعينها، فاستغنى بشهرته عن أصل نسبته.

ولا نعدم وجود آراء أخرى في هذا الموضوع: فابن الجوزي في (تلبيس إبليس) ينسب الصوفيين إلى (صوفة بن مرة) والذي نذرت له والدته أن تعلقه بأستار الكعبة فأطلق اسم (صوفي) على كل من ينقطع عن الدنيا وينصرف إلى العبادة فقط(٣).

ولعل من المفيد أن نعلم أن للقوم في أصل التسمية مقالات وآراء يطول شرحها من حيث الاشتقاق والأصل والاصطلاح فيرجعها البعض للصفاء وغيرهم للصوف والبعض لبني صوفة والآخرون لأهل الصفة(٤).

هذا عن أصل النسبة، أما من حيث الاصطلاح فيجمع علماء التصوف في كتبهم ما يقارب الألف من التعريفات التي تضع له الحدود وترسم له المعالم وتفسره وتشرحه وتأصله فللقوم عبارات مختلفة في ذلك تصور مقام كل واحد في التصوف

---

(١) د. عبد الفتاح الفاوي، دراسات في التصوف، مرجع سابق، ص١٦.

(٢) القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص١٤.

(٣) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، مصدر سابق، ص٧٧.

(٤) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، د. عرفان عبد الحميد فتاح، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، ص١٥-٢٥.

وتصوره له، فقال بعضهم في تعريف التصوف: أنه الدخول في كل خلق سني، والخروج عن كل خلق دني، وقيل: أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولى به في ذلك الوقت، بمعنى أنه إن كان في وقت صلاة كان مصليًا، وإن كان في وقت ذكر كان ذاكر، وإن كان في وقت جهاد كان مجاهداً، لذلك قيل: الصوفي ابن وقته، وقيل في تعريف التصوف: الأخذ بالحقائق، واليأس بما في أيدي الخلائق، وقيل التصوف: مراقبة الأحوال ولزوم الأدب، وقيل غير ذلك(١).

والملاحظ أن كل هذه التعريفات تدور حول تزكية القلوب بمعنى تطهيرها من جميع ما يتعلق بها من الأسباب والعلائق الدنيوية والنظر للأمور من حيث لا وجود مستقل بذاته عن الله ولا قدرة لإنسان ولا قوة إلا من حيث يسر الله له وهذا يقودهم لمبدأ إلا وجود حقًا سوى لله.

- نشأة التصوف:

يحاول الصوفية -مثلهم في هذا مثل أي فرقة إسلامية أخرى- أن تأخذ مرجعيتها من العصر النبوي الذي يعتبر المرجع الأساسي الشرعي في مجمل التاريخ الإسلامي، وبالتالي فإن كل طريقة صوفية تربط أورادها بسند رجال يعيدها إلى أحد الصحابة أو إلى الرسول الكريم ﷺ بذاته. لكن معظم هذه الأسانيد لا تصمد أمام النقد الحديثي القوي الذي طوره علماء الحديث المسلمين.

وفي الحقيقة إن مصطلح الصوفية لم يظهر إلا في بدايات القرن الثالث الهجري لكن جذوره يمكن تتبعها قبل ذلك.

وبشكل عام يمكن القول إن معظم الحركات الفكرية والسياسية في الحضارة العربية الإسلامية تعود لامتزاج عدة عناصر مختلفة تواجدت في منطقة المشرق العربي الممتد من منطقة الرافدين إلى وادي النيل(٢).

فإضافة إلى العنصر الإسلامي الأصيل الذي يتألف من النصوص الشرعية والعادات الاجتماعية التي جاء بها الإسلام يوجد بقايا الموروث الجاهلي الذي بقي

---

(١) القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص١٤ وما بعدها.

(٢) د. عبد الفتاح الفاوي، دراسات في التصوف، مرجع سابق، ص٢٣.

كامناً والموروث الفارسي المتمركز أساسًا في بلاد الرافدين والموروث اليوناني الروماني إضافةً إلى الموروثات من الشعوب المحلية السامية وغير السامية في هذه المنطقة الواسعة التي شهدت مع العصر الذهبي للدولة العباسية عصر تدوين شمل اندماج هذه الثقافات أو صدامها.

من هنا ينطبق هذا التركيب على نشأه الصوفية التي بدأت كسلوكيات عامة يغلب عليها طابع الزهد في الدنيا والطمع بالآخرة: تندرج هذه السلوكيات ضمن تياري زهد رئيسيين:

١-تيار يمثله أئمة من أهل السنة والجماعة تميل إلى تفضيل نصوص الترهيب والترغيب وتحض على الزهد في الدنيا.

وكانت بداية هذا التيار في مدينة البصرة، وقد تميز عُبَّاد البصرة آنذاك بالمبالغة في التعبد، وظهرت فيهم مظاهر جديدة لم تكن مألوفة من قبل، فكان منهم من يسقط مغشياً عليه عند سماع القرآن، ومنهم من يخر ميتًا، فافترق الناس إزاء هذه الظاهرة بين منكر ومادح، وكان من المنكرين عليهم جمع من الصحابة كأسماء بنت أبي بكر وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم، إذ لم تكن تلك المظاهر في عهد الرسول ﷺ وصحابته وهم الأعظم خوفاً والأشد وجلاً من الله سبحانه.

٢- تيار ذو أصول فارسية يعتبر إحياءً لموروث سلوكي فارسي قديم، يعتمد على هجر بعض الناس للدنيا في سبيل تحقيق زعامة دنيوية والحصول على أتباع ومؤيدين. ثم ظهر تيار في الكوفة ذو توجه فكري ذو جذور عرفانية أو ما يدعى بالغنوصية[(١)].

ثم شهدت الصوفية بعد ذلك قفزة جديدة بالتحول الجذري عند الإمام الغزالي الذي انقلب من مدرسة المتكلمين إلى المدرسة الصوفية وكان كتابه (إحياء علوم الدين) محاولة لتأسيس العلوم الشرعية بصياغة صوفية.

- التعريف بكتاب إحياء علوم الدين:

إن الإمام حجة الإسلام الغزالي من كبار رجال الفكر الإسلامي وأئمة

(١) د. عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سابق، ص٢٥.

الإصلاح والتجديد الذين لهم فضل كبير في بعث الروح الدينية، وإيقاظ الفكر الإسلامي والدعوة إلى حقائق الإسلام وأخلاقه.

فقد ورثت الأمة الإسلامية كنوزاً من مؤلفاته ينتفع بها في شتى مجالات العلوم، ومن أعظم كتبه كتاب "إحياء علوم الدين» الذي يعد من كتب الإسلام المعدودة التي أثرت في حياة المسلمين وتفكيرهم تأثيرًا عميقًا.

- دوافع الغـــزالي لتأليـــف كتــــاب الإحيـــــاء:

صنف الغزالي هذا الكتاب، وقد خرج من بغداد في طلب السعادة الروحية واليقين، واشتغل بالعبادة والمجاهدة والانقطاع عن الناس ... فجاء الكتاب صورة لنفسيته وانطباعاته وتأملاته، لذلك كان شديد التأثير في نفوس قرائه، ونجده يتدفق حياة وقوة[١].

فبعد ما منَ الله على الغزالي بالسعادة الروحية وانكشاف حقيقة ما فيه أهل الدنيا، من العكوف على الملذات والشهوات، حيث وجد أهل العلم ورجال الدين يتسابقون في طلب الجاه والمال، مما تسبب في ضعف العلوم الدينية، حتى لم يبق منها إلا علم الفتوى في الأحكام الظاهرة، أو الجدل الذي يلجأ إليه الكثيرون منهم بغرض المباهاة والغلبة وطلباً لرضاء الحكام. أما هؤلاء المعنيون بالإصلاح والدعوة فأكثروا من استخدام الكلام المزخرف، واللفظ المسجوع ليستدرجوا به العوام، وكذلك رأى الفساد يصل إلى كثير من أمور الحياة، ورأى الناس في غفلة عن طريق الصواب وعدم اكتراث العلماء بهذا، وفقدان النذير الذي يوضح لهم سوء عاقبة ما سارت أمورهم إليه.

كل هذه العوامل دفعت الغزالي لتأليف كتاب الإحياء لينير به الطريق للناس ويوضح لكل طبقة من طبقات الأمة ما هي عليه من الغفلة والانشغال بزيف الدنيا وعدم التزود للآخرة، ونجده يذكر ذلك في مقدمة كتابه فيقول رحمه الله: «فأدلة الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، وقد شغر منهم الزمان ولم يبق إلا

---

(١) رجال الفكر والدعوة في الإسلام ، ص ١٨٠.

المترسمون[١]، وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستهواهم الطغيان، وأصبح كل واحد بعاجل حظه مشغوفًا، فصار يرى المعروف منكراً والمنكر معروفاً، حتى ظل علم الدين مندرسًا، ومنار الهدى في أقطار الأرض منطمسًا.

ولقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطغام، أو الجدل يتذرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام، أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام، إذا لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام، وشبكة للحطام.

فأما علم طريق الآخرة، وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله في كتابه فقها وحكمة وعلمًا وضياءً ونورًا وهدايةً ورشدًا، فقد أصبح من بين الخلق مطويًا وصار نسيًا منسيًا.

ولما كان هذا ثَلْمًا[٢] في الدين مُلِمًّا وخَطْبًا مُدْلَهِمًا، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب مُهِمًّا، إحياءً لعلوم الدين، وكشفًا عن مناهج الأئمة المتقدمين، وإيضاحًا لمباهي العلوم النافعة عند النبيين والسلف الصالحين "[٣].

- أهميـــة كتـــاب الإحيـــاء:

ترجع أهمية كتاب "إحياء علوم الدين"، وتأثيره في الفكر الإسلامي وسعة انتشاره وشهرته إلى اشتماله على كثير من المعارف الدينية التي يستقيم بها نظام الحياة الدنيا، ويسعد بسببها الناس في الآخرة.

كان تعرض الإمام الغزالي رحمه الله في الكتاب لموضوعات تجمع بين العمل في الدنيا وكيفية كسب الدار الآخرة سبباً في اختلاف العلماء على تصنيف كتاب إحياء علوم الدين. فقد عده البعض من كتب الفقه والكلام لاحتوائه على كثير من مقاصدها، ... بينما عده آخرون أشمل كتب التصوف.

---

(١) ترسم: الرسم، نظر إليه، وترسمت: نظرت إلى رسوم الدار، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة: رسم.

(٢) ثلم: ثلم الإناء والسيف أي كسر حرفه، والثلمة: الخلل في الحائط وغيره، المرجع السابق، مادة: ثلم.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١، ص٢.

ونجد جانبًا ثالثًا من العلماء يرون الإحياء مصدرًا مهماً من مصادر التربية الإسلامية والأخلاق في حياتنا اليومية، بما كشف من دقائق النفس وخفاياها، بما وضع من أسس تربيتها وصقلها وتهذيبها، وهو بذلك سبق علماء النفس في العصر الحديث في ميدان التربية والاجتماع[١].

ونرى أن كتاب إحياء علوم الدين يجمع بين الفقه والتصوف والأخلاق والتربية الإسلامية. فهو يتناول كثيرًا من الأحكام الفقهية المتعلقة بالعبادات والعادات، وعلى جانب التصوف فهو يتناول معاني العبادات وأسرارها الباطنة. أما من الجانب الأخلاقي فهو يعالج أدواء النفس وصفاتها المذمومة، ويرغب في تحصيل الشمائل والصفات المحمودة.

وبذلك فكتاب الإحياء يجمع بين مظهر العبادة وجوهرها، وبين تخليص النفس من رذائلها وتزكيتها بالأخلاق الفاضلة، وكيفية تدريب النفس وتربيتها على الالتزام بالأخلاق الحميدة والبعد عن المنكرات والرذائل.

- موضوعات كتاب الإحياء:

نظمَ الغزالي كتابه إلى أربعة أرباع هي: ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات.

فأما ربع العبادات فقد صدره الغزالي بتوضيح أهمية العلم وفضله، فهو الأساس الذي يبنى عليه صلاح الأمور في الدنيا والآخرة. ثم تحدث عن أنواع العلوم، وقسمها إلى قسمين: فرض عين وفرض كفاية، بعدها انتقل إلى العقائد والعبادات وبين أسرارها وحقائقها، ثم تحدث عن تذوق الفقه ثم تذوق التصوف؛ حيث يقول رحمه الله: "فأما ربع العبادات: فأذكر فيه من خفايا آدابها ودقائق سننها وأسرار معانيها ما يضطر العالم العامل إليها، بل لا يكون من علماء الآخرة من لم يطلع عليها، وأكثر ذلك مما أهمل في الفقهيات".

ويضيف: "ويشتمل ربع العبادات على عشرة كتب[٢]: كتاب العلم، وكتاب

---

(١) مأمون غريب: حجة الإسلام الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص ٩٦.

(٢) قسم الغزالي كتاب إحياء علوم الدين إلى أربعة أربع، كل ربع عبارة عن مجموعة من الموضوعات سمى كل منها كتابًا.

قواعد العقائد، وكتاب أسرار الطهارة، وكتاب أسرار الصلاة، وكتاب أسرار الزكاة، وكتاب أسرار الصيام، وكتاب أسرار الحج، وكتاب تلاوة القرآن، وكتاب الأذكار والدعوات، وكتاب ترتيب الأوراد في الأوقات"[(١)].

بعد أن أوضح الغزالي تعاليم الدين الحنيف وكيفية العمل بها في ربع العبادات، يتنقل بالقارئ إلى ربع العادات، وهو في هذا الربع يرسم الصورة الحقيقية للمجتمع الإسلامي المبني على أسس دينية صحيحة من الأخلاق الفاضلة والعادات السليمة. فيبين آداب الأكل، والزيارة، والضيافة، والزواج، والمعاشرة، والاكتساب، وطرق المعاش، والسفر، والمعاملات بين الناس، وأخلاق الرسول ﷺ في عاداته ومعاملاته فهو القدوة الحسنة للمسلم في كل شؤون حياته.

ويذكر في هذا الربع أسرار المعاملات الجارية بين الخلق ودقائق سننها، وخفايا الورع في مجاريها، ويشتمل ربع العادات على عشرة كتب: كتاب آداب الأكل، وكتاب آداب النكاح، وكتاب آداب الكسب، وكتاب الحلال والحرام، وكتاب آداب الصحبة، وكتاب العزلة، وكتاب آداب السفر، وكتاب آداب السماع والوجد، وكتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكتاب أخلاق النبوة.

وفي ربع المهلكات يشرح الغزالي آفات النفس والشهوات التي يزينها الشيطان للإنسان ليبعده عن طريق الصلاح ويدفعه إلى فساد دينه ودنياه. ثم يوضح كيفية البعد عن هذه الأخلاق المذمومة، فيقول: «وأما ربع المهلكات: فأذكر فيه كل خلق مذموم ورد القرآن بإماطته وتزكية النفس عنه وتطهير القلب منه، وأذكر في كل واحد من هذه الأخلاق حده وحقيقته، ثم سببه الذي منه يتولد، ثم الآفات التي عليها يترتب، ثم العلامات التي بها يتعرف، ثم طرق المعالجة التي منها يتخلص، كل ذلك مقروناً بشواهد من الآيات والأخبار والآثار"[(٢)].

ويقسم هذا الربع كذلك إلى عشرة كتب، هي: كتاب شرح عجائب القلب، وكتاب رياضة النفس، وكتاب آفة الشهوتين: البطن والفرج، وكتاب آفة اللسان، وكتاب آفة الغضب والحقد والحسد، وكتاب ذم الدنيا، وكتاب ذم المال والبخل،

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١: ٢.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١: ٣.

وكتاب ذم الجاه والرياء، وكتاب الكبر والعجب، وكتاب الغرور.

والربع الأخير من كتاب الإحياء وهو ربع المنجيات يذكر فيه الغزالي: "كل خلق محمود وخصلة مرغوب فيها من خصال المقربين والصديقين التي يتقرب بها العبد من رب العالمين، وأذكر في كل خصلة حدها وحقيقتها، وسببها الذي به تجتلب، وثمرتها التي منها تستفاد، وعلامتها التي بها تعرف، وفضيلتها التي لأجلها فيها يرغب، مع ما ورد فيها من شواهد الشرع والعقل"(١).

وقد قسم الغزالي الربع الأخير من كتابه إلى عشرة كتب أيضًا هي: كتاب التوبة، وكتاب الصبر والشكر، وكتاب الخوف والرجاء، وكتاب الفقر والزهد، وكتاب التوحيد والتوكل، وكتاب المحبة والشوق والرضا، وكتاب النية والصدق والإخلاص، وكتاب المراقبة والمحاسبة، وكتاب التفكر، وكتاب ذكر الموت.

- الفرق بين الإحياء والكتب المماثلة من وجهة نظر الغزالي:

هناك عدد من العلماء قد تناولوا بعض المعاني التي أوردها الغزالي في كتابه الإحياء، غير أن الإمام الغزالي قد تناولها من وجهة نظر مختلفة ويوضح الفرق بين كتابه وهذه الكتب الأخرى، فيقول: "ولقد صنف الناس في بعض هذه المعاني كتباً، ولكن يتميز هذا الكتاب عنها بخمسة أمور:

- **الأول**: حل ما عقدوه وكشف ما أجملوه.
- **الثاني**: ترتيب ما بددوه ونظم ما فرقوه.
- **الثالث**: إيجاز ما طولوه وضبط ما قرروه.
- **الرابع**: حذف ما كرروه وإثبات ما حرروه.
- **الخامس**: تحقيق أمور غامضة صعبت على الإفهام لم يتعرض لها في الكتب أصلاً. إذ الكل وإن تواردوا على منهج واحد فلا مستنكر أن يتفرد كل واحد من السالكين بالتنبيه لأمر يخصه ويغفل عنه رفقاؤه، أو لا يغفل عن التنبيه

(١) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

ولكن يسهو عن إيراده في الكتب، أو لا يسهو ولكن يصرفه عن كشف الغطاء عنه صارف، فهذه خواص هذا الكتاب مع كونه حاوياً لمجامع هذه العلوم"[١].

- منهج الغزالي في عرض موضوعات كتاب الإحياء:

يرجع تقسيم الإمام الغزالي كتابه إحياء علوم الدين إلى أربعة أقسام لسببين:

- **الأول**: أن الصورة الفقهية لعرض الكتاب والتي تقسم عادة إلى أربعة أرباع ستكون قريبة لقلب القارئ.

- **الثاني** (وهو الباعث الأساسي): بناء عن تقسيم العلوم الدينية إلى علمين هما:

-علم المكاشفة والمقصود به كشف حقائق الدين، وهو غاية مقصد الأنبياء ومطمع الصديقين والعلماء، والأنبياء لم يكلموا العامة فيه علماً منهم بقصور إفهام الخلق عنه - والعلماء ورثة الأنبياء - فما لهم سبيل إلى العدول عن نهج التأسي والاقتداء، ولهذا لم يتناوله الغزالي في كتاب الإحياء.

-وعلم المعاملة والمقصود به العمل بالأحكام الشرعية للدين الحنيف. وفي هذا الكتاب يهتم الإمام الغزالي بعلم المعاملة فقط والذي يرسم به للناس طريق العمل الذي يسلكونه للوصول للفلاح في أمرهم كله. وينقسم علم المعاملة أيضاً إلى علمين:

-**العلم الأول**: هو العلم الظاهر، ويشمل أعمال الجوارح. وهي على صورتين:

- عادة.
- عبادة.

-**العلم الثاني**: هو العلم الباطن، ويشمل أعمال القلوب، وتكون باحتجاب الحواس عن عالم الملكوت، ويكون:

- محمود.
- مذموم[٢].

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١: ٤.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤، ص ٢- ٤.

وهكذا يتضح لنا ملامح منهج الإمام الغزالي في وضع كتابه إحياء علوم الدين فيما يلي:

- تناول الكتاب علم المعاملة الذي يدرس الأحكام الشرعية وهي التي يحتاج إليها العوام في حياتهم اليومية، فيمثل بذلك إفادة لعدد كبير من الناس.

- قسم الكتاب إلى شطرين رئيسين ظاهر وباطن، والشطر الظاهر المتعلق بالجوارح ينقسم إلى عادة وعبادة، والشطر الباطن المتعلق بأحوال القلب وأخلاق النفس ينقسم إلى مذموم ومحمود، فكان المجموع أربعة أقسام ولا يشذ نظر في علم المعاملة عن هذه الأقسام.

- تناول الغزالي أعمال الجوارح الظاهرة من العادات والعبادات التي يمارسها الناس في حياتهم اليومية، وما يطرأ عليها من فساد. وهنا يضع الغزالي يده على مشكلة كبيرة تظهر على مر العصور.

- تناول الغزالي بعد ذلك أسباب هذا الفساد في عادات وعبادات الناس، فأرجع ذلك إلى فساد أحوال القلوب، وما لها من تأثير في الأخلاق.

- رسم الطريق إلى صلاح كل ذلك بالبعد عن الأخلاق المذمومة، والتحلي بالأخلاق الفضيلة. وبهذا تنتشر الفضائل، وتنحصر الرذائل والمعاصي. فيعم الخير والفلاح للمجتمع كله.

- قدم الإمام الغزالي أسلوبًا تربويًا منهجيًا جيدًا، وهو يتمثل في التدرج بالقارئ من توضيح مشكلته، ثم توضيح لأسباب هذه المشكلة في البعد عن قواعد الدين الصحيحة. عندئذ يتشوق القارئ لمعرفة الطريق لحل هذه المشكلة، فيوضحه الإمام الغزالي في التمسك بتعاليم الشريعة السمحة من عبادات، والبعد عن الأخلاق المذمومة، والتمسك بالقيم والأخلاق الحميدة.

- فقد اختار الإمام الغزالي -رحمه الله- لكتابه الإحياء موضوعات ترسم الطريق القويم للمسلم، فقد شرح مبادئ الدين الصحيحة ورسم صورة مضيئة للمجتمع المسلم الذي يتمسك بتعاليم دينه في جميع تعاملاته، ثم شرح للشهوات والرذائل التي تصرف الإنسان إلى الانشغال بزخارف الحياة الزائلة، ثم عقبه بشرح الطريق الذي يمكن أن يسلكه المسلم للبعد عن هذه المحرمات وكيفية التحلي بالمثل

الفاضلة والعمل الصالح الذي يصل به إلى صلاح شؤون حياته الدنيا والفوز بجنة الرضوان في الآخرة.

- إحيـــاء علـــوم الديـــن بين المـــؤيدين والمعارضيـــن:

وما أن كتب الغزالي الإحياء حتى جذب أنظار الجميع إليه، فهو كتاب جامع شامل ذاعت شهرته جميع الأماكن وشغلت به القلوب، ما بين مؤيد له ومعارض لما جاء به، وانقسم العلماء إلى قسمين: قسم يسعى إليه متشوقاً لما جاء به. ومنهم من تناوله بالشرح والتحليل والاختصار، والقسم الثاني اعترض على بعض ما جاء فيه، واختلفوا فيما بينهم في الأفكار التي أنكروها في الكتاب.

ومن الجانب الأول - العلماء المؤيدون- للإحياء: الكازروني(١)، والنووي(٢)، والحافظ العراقي (٣)، عبد القادر العيدروس (٤).

وعلى الجانب الآخر نجد أن عددًا من العلماء قد تعرضوا بالنقد لكتاب الإحياء وأخذوا عليه بعض المآخذ. ومن أبرز هؤلاء العلماء الطرطوشي(٥)، وابن الجوزي(٦)،

---

(١) الكازروني: هو الإمام الأوحد، شيخ الشافعية، أبو عبد الله، محمد بن بيان بن محمد الكازروني، المقرئ فقيه أهل آمد . توفى سنة خمس وخمسين وأربعمائة.

(٢) النووي: هو أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي الشافعي توفي في سنة ست وسبعين وستمائة من الهجرة في اليوم السابع من المحرم منها.

(٣) الحافظ العراقي: هو الحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر إبراهيم، ولد في سنة خمس وعشرين وسبعمائة،- من أعماله- صنف تخريج أحاديث الإحياء واختصره في مجلد وكتبت منه النسخ الكثيرة. توفي في سنة ست وثمانمائة.

(٤) العيدروس: (٩٧٨ - ١٠٣٨ هـ) (١٥٧٠ - ١٦٢٨ م) عبد القادر ابن شيخ ابن عبد الله ابن شيخ ابن عبد الله العيدروس: مؤرخ باحث، من أهل اليمن، سكن حضرموت وانتقل إلى أحمد أباد (بالهند) فتوفي فيها.

(٥) الطرطوشي: هو شيخ المالكية، أبو بكر محمد بن الوليد بن خلف بن سليمان بن أيوب الفهري الأندلسي الطرطوشي الفقيه، قيل كان مولده في سنة إحدى وخمسين وأربعمائة. توفي بالإسكندرية في جمادى الأولى سنة عشرين وخمسمائة.

(٦) ابن الجوزي: هو الشيخ، جمال الدين، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن عبيد الله بن عبد الله بن حمّادي بن أحمد بن محمد بن جعفر بن عبد الله بن القاسم بن النضر بن القاسم بن محمد بن عبد الله ابن الفقيه عبد الرحمن ابن الفقيه القاسم بن محمد بن أبي بكر =

وابن تيمية[(١)]، وابن القيم[(٢)]، والمازري[(٣)].

بينما تولى بعض العلماء الرد على اعتراضات هؤلاء الناقدين ومنهم ابن السبكي، والزبيدي[(٤)]، وسنعرض بالتحليل لآراء المعارضين ورأي العلماء الذين تولوا الرد عليهم.

وقد ألف الغزالي نفسه كتاباً أوضح فيه رده على بعض المشكلات التي واجهت بعض القارئين للإحياء، والتي أرجعها من وجهة نظره لصعوبة فهمهم لبعض معانيه، وكانت سبباً في انتقادهم له وسمى هذا الكتاب (الإملاء في إشكـــالات الإحياء)[(٥)].

-رد الغـــزالي على معارضـــي كتـــاب الإحيـــاء:

سمع الغزالي هذه الاعتراضات التي أثارها كتابه. وحاول الرد على بعض الناقدين فكتب (الإملاء في إشكالات الإحياء).

وقد شن هجمة شديدة في مقدمة (الإملاء) على الذين انتقدوا كتاب (الإحياء)

=

الصديق، القرشي التيمي البكري البغدادي الحنبلي، ولد سنة تسع أو عشر وخمسمائة، وتوفي سنة سبع وتسعين وخمسمائة.

(١) ابن تيمية: هو الشيخ الإمام العالم، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد ابن المفتي شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم ابن الشيخ الإمام شيخ الإسلام أبي البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم محمد بن الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية الحراني ثم الدمشقي، توفي في سنة ٧٢٨هـ.

(٢) ابن القيم: هو الشيخ الإمام العلامة شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، إمام الجوزية، وابن قيمها، ولد في سنة إحدى وتسعين وستمائة وسمع الحديث واشتغل بالعلم، وبرع في علوم متعددة، ولاسيما علم التفسير والحديث والأصلين، توفي سنة ٧٥١ هـ، في ليلة الخميس ثالث عشر رجب.

(٣) المازري بفتح أو كسر الزاي: هو أبو عبد الله، محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري المالكي. مولده بمدينة المهدية من إفريقية وبها مات في ربيع الأول سنة ست وثلاثين وخمسمائة وله ثلاث وثمانون سنة.

(٤) الزبيدي (مرتضى): هو السيد محمد مرتضى الزبيدي (١٧٣٢-١٧٩٠ف)، عالم لغوي محدث، له مؤلفات أهمها شرحه المطول لإحياء علوم الدين للغزالي. انظر: المنجد في اللغة والأعلام- دار المشرق - بيروت- الطبعة السادسة والعشرون، دون تاريخ، مادة الزبيدي، ص ٣٢٠.

(٥) مطبوع كملحق بإحياء علوم الدين.

اتهمهم فيها بأنهم سفهاء الأحلام، وأنهم من أهل الزور والفسوق المتشبثين بدعاوى كاذبة والمتظاهرين بظواهر من العلم فاسدة، وأنهم لم يتواصوا بالبر بل تآلفوا على المنكر والخديعة والمكر، وبأنهم الجهال في علمهم وأنهم لا يفلحون ولا من تبعهم، وأنهم حجبوا عن الحقيقة بأربع: بالجهل والإصرار ومحبة الدنيا وإظهار الدعوى. فالجهل أورثهم السخف، والإصرار أورثهم التهاون، ومحبة الدنيا أورثتهم طول الغفلة، وإظهار الدعوى أورثهم الكبر والإعجاب والرياء.

وسنوّرد لرد الغزالي على بعض انتقادات الإحياء التي وردت في كتابه الإملاء في إشكالات الإحياء كأمثلة لذلك محاولين شرح رأينا حولها قدر المستطاع:

- **المثال الأول:** وعن موضوع إمكان خلق هذا العالم بصورة أفضل مما هو عليه أم أن تلك الصورة هي أفضل الصور، وعن سبب ادخار إخراج العالم إلى الوجود يقول: «ومعنى بأن ليس في الإمكان أبدع من صورة هذا العالم ولا أحسن ترتيباً ولا أكمل صنعاً، ولو كان وأدخره مع القدرة كان ذلك بخلاً يناقض الكرم الإلهي، وإن لم يكن قادراً عليه كان ذلك عجزاً يناقض القدرة الإلهية، فكيف يقضي عليه بالعجز فيما لم يخلقه اختيارًا وكان ذلك ولم ينسب إليه ذلك قبل خلق العالم، ويقال: ادخار إخراج العالم من العدم إلى الوجود عجز مثل ما قيل فيما ذكرنا، وما الفرق بينهما؟ وذلك لأن تأخيره بالعالم قبل خلقه عن أن يخرجه من العدم إلى الوجود يقع تحت الاختيار الممكن، من حيث إن الفاعل المختار له أن يفعل، فإذا فعل فليس في الإمكان أن يفعل إلا نهاية ما تقتضيه الحكمة التي عرفناها أنها حكمة، ولم تعرفنا بذلك إلا لنعلم مجاري أفعاله ومصادر أموره، وأن نتحقق أن ما اقتضاه ويقضيه من خلقه بعلمه وإرادته وقدرته أن ذلك على غاية الحكمة ونهاية الإتقان ومبلغ جودة الصنع، ليجعل كمال ما خلق دليلاً قاطعًا وبرهانًا على كماله في صفات جلاله الموجبة لإجلاله، فلو كان ما خلق ناقصاً بالإضافة إلى غيره ما قدر على خلقه، ولو لم يخلق لكان يظهر النقصان المدعي على هذا الوجود متى خلقه كما يظهر على ما خلقه على غير ذلك، ويكون الجميع من باب الاستدلال على ما صنع من النقصان قطعاً، وما يحمل عليه من القدرة على أكمل منه ظناً، إذ خلق للخلق عقولاً وجعل لهم فُهومًا وعرفهم ما أكنّ وكشف لهم ما حجب وأجن، فيكون من حيث عرفهم

بكماله دلهم على نقصه، ومن حيث أعلمهم بقدرته بصرهم بعجزه، فتعالى الله رب العالمين الملك الحق المبين" (١).

ونرى أن البحث في مثل هذه الأمور لا يؤدي إلى شيء فلا يصح قوله بأن خلق العالم بهذه الصورة وليس بصورة أفضل هو بخل لأنه كما ذكر في محكم آياته أنه كريم: ﴿يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ [سورة الانفطار: آية ٦] وكذلك لا يمكننا أن ندعي أن خلق العالم بهذه الصورة دليل على عجزه عن خلق أفضل من ذلك لأنه قادر على كل شيء: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة البقرة: آية ٢٠] ولكن يمكننا القول بأن جميع أفعاله تخضع لحكمته هو وهو كما قال سبحانه: ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [سورة الأنبياء: آية ٢٣] وهذا ينطبق أيضًا على ميعاد إخراج العالم إلى الوجود فقد سبقت مشيئته منذ الأزل على إخراجه في هذا الوقت بالذات لحكمة يعلمها ولا يطلع عليها أحدًا من خلقه، بل وإن جميع أفعاله سبحانه هي سابقة المشيئة منذ الأزل.

- **المثال الثاني**: وفي قوله بأن (إفشاء سر الربوبية كفر) قد حاول أن يفسر معنى كلمة الكفر في هذه العبارة قائلاً: «والدفاع هذا هين بأن يقال: ليس الكفر الشرعي تابع الاشتقاق، وإنما هو حكم لمخالفة الأمر وارتكاب النهي، فمن رد إحسان محسن أو جحد نعمة متفضل، فيقال عليه كافر لجهتين: إحداهما من جهة الاشتقاق ويكون إذ ذاك اسماً ينبئ عن وصف، والثانية من جهة الشرع ويكون إذ ذاك حكماً يوجب عقوبة، والشرع قد ورد بشكر المنعم وفي مخالفة الأمر فيهما حكم واحد على هذا الاعتبار، ويدل على ذلك من جهة الشرع قوله ﷺ: (**لا تحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم**) وفي ارتكاب النهي عصيان، ويسمى في باب القياس على المذكور كفران البدن "(٢).

ولكننا نرى الاعتراض يجب أن يكون أساسًا على مبدأ إفشاء سر الربوبية، وهل يطلع الله مخلوقاته على سر ربوبيته حتى يمكن أن يقال بأنه من الممكن إفشاؤه ؟!

---

(١) الغزالي: الإملاء في إشكالات الإحياء، ملحق بكتاب الإحياء، مصدر سابق، ص ٣٥ – ٣٦.

(٢) الغزالي: الإملاء في إشكالات الإحياء، مصدر سابق، ص ٣١.

- **المثال الثالث:** وبخصوص إمكانية سماع الوحي من قبل شخص آخر سوى الرسول المقصود بالوحي يقول: «هذا السالك المذكور إذا وصل في طريقه ذلك بحيث يصل بالمكاشفة والمشاهدة واليقين التام الذي يوجب المعرفة والعلم بتفاصيل المعلوم، فلا يمتنع أن يسمع ما يُوحى لغيره من غير أن يقصد هو بذلك، إذ هو محل سماع الوحي على الدوام وموضع الملائكة، وكفى بها أنها الحضرة الربوبية"[(١)].

وعن الموضوع نفسه يقول: «وإنما قلنا: يجوز أن يسمع ما يخاطب الله تعالى به غيره مما هو أعلى منه، أليس من يسمع كلام إنسان مثلاً مما يتكلم به غير السامع فيقال فيه إنه كليمه؟ وقد حكي أن طائفة من بني إسرائيل سمعوا كلام الله تعالى الذي خاطب به موسى حين كلمه، ثم إذا ثبت ذلك لم يجب لهم به درجة موسى عليه السلام ولا المشاركة في نبوته ورسالته "[(٢)].

وهذا الذي يقوله الغزالي لا دليل عليه من الشرع، فلا يمكن لأحد أن يستمع إلى وحي الله وإلا وجدنا من يدعي أنه قد سمع الوحي الذي أنـــزل على رسل الله، وهذا يفقد الأنبياء ميزة اختصاصهم بتلقي الوحي .

- مختصـــرات الإحيـــاء:

كان لأهمية كتاب الإحياء والجدال الكبير الذي أثير حوله ما جذب اهتمام بعض العلماء لاختصاره.

ويقال: إن أول من اختصر الإحياء هو أخو الغزالي الملقب بأبي الفتوح أحمد ابن محمد الغزالي [(٣)] وقد سمى موجزه فيه (لباب الإحياء)، والشمس محمد بن علي بن جعفر العجلوني المشهور بالبلالي[(٤)] وهو شيخ خانقاه سعيد السعداء بمصر،

---

(١) المصدر نفسه: ص ٣٣.

(٢) الغزالي: الإملاء في إشكالات الإحياء، مصدر سابق، ص ٣٤.

(٣) أبو الفتوح الغزالي أحمد بن محمد الطوسي: الواعظ شيخ مشهور وفصيح مفوه، اختصر الإحياء في مجلد سماه (لباب الإحياء)، توفي سنة عشرين وخمسمائة. انظر شذرات الذهب، مصدر سابق، ج ٤: ٦٠.

(٤) البلالي: محمد بن علي جعفر، شمس الدين أبو عبد الله العجلوني، المعروف بالبلالي، تميز بالتصوف ولازم النظر في كتاب الإحياء، وصنف مختصراً له، توفي سنة عشرين وثمانمائة. انظر شذرات الذهب، ج٤: ١٤٧.

توفي سنة عشرين وثمانمائة، وقال فيه الحافظ السخاوي إنه أحسن المختصرات.

وقد اختصره الجلال السيوطي الحافظ [١]، وآخرون نحسب أقربهم عهداً إلى عصرنا الشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي، وسماه (موعظة المؤمنين في إحياء علوم الدين)، وممن تولوا شرح كتاب الإحياء، عمدة المحققين، السيد محمد بن محمد الزبيدي المشهور بمرتضى، وقد سماه (إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين)، هذا المختصر القيم الحسن مطبوع في جزأين [٢].

وهكذا نجد أن كتاب (إحياء علوم الدين) يُعد من أروع الكتب الإسلامية وأكثرها قيمة ولا يزال الناس ينتفعون به على مر عصورهم وحتى الآن. ولا عجب مما أحدثه هذا الكتاب العظيم من جدل كبير فقد جلب للغزالي أنصارًا له، وخصومًا عليه، بينما اهتم علماء آخرون بشرحه واختصاره ليقدموا للناس المفاهيم التي حوى عليها الكتاب وذهب غيرهم لتخريج أحاديثه والتي كانت من أهم الانتقادات التي واجهت كتاب الإحياء مما زاد من نفع الناس به. رحم الله مؤلفه وجزاءه عن اجتهاده فيه فيما أصاب أجران وفيما أخفق أجر، فسبحان الله العليم الحكيم.

ولا شك أن الغزالي أراد بكتابه هذا كل الخير لصلاح المسلمين، فهو قد هاجم الفلسفة، وكذلك تصدى للفرق المنشقة وأوضح دعواها الكاذبة، وعندها كان لا بدّ له من إحياء العلوم الدينية السليمة خلفاً لتلك الفلسفة والفرق الزائفة التي قام بهدمها، وكان من واجبه أيضاً أن يسعى لإحياء الشعور الديني لدى الناس حتى يصير عملهم خالصاً للدين الصحيح دون زيف أو رياء، فكتب هذا الكتاب العظيم الشهير.

كذلك لا نـــزاع في أن العلماء الذين انتقدوا الإمام الغزالي أئمة كبار وعلماء أجلاء، ولا ريب أنهم فيما أخذوه عن الغزالي لم يكن لهم فيه هوى. ولكن كثيراً من مآخذهم يعود لاختلاف الثقافات وألوان المعرفة فيما بينهم وبين الغزالي. كذلك فإن الإمام الغزالي تفرد في عصره بالاطلاع بل الإبحار في مختلف العلوم الدينية

---

(١) السيوطي: الحافظ جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر ابن الشيخ همام الدين الخضير السيوطي الشافعي المسند المحقق المدقق صاحب المؤلفات الفائقة النافعة، ولد سنة تسع وأربعين وثمانمائة، وتوفي سنة إحدى عشرة وتسعمائة. انظر (شذرات الذهب، ج ٨:٥١-٥٥).

(٢) أَحْمَد فريد رفاعي: الغزالي، مرجع سابق، ص ٤٣-٤٦.

والعقلية، ولا شك أن لهذا الإلمام الشامل أثر كبير في منهجه في كتابه مما قد يسبب له معارضات لمن اختلف معه في تلك الأبعاد.

ومما ينبغي أن نوضحه هنا أيضًا أن المعارضين للغزالي لم يغمطوا حقه فيما أحسن فيه، بل إن جميعهم أشادوا بعلمه ونبوغه وفضله.

فالطرطوشي يقول: «رأيت الرجل، وكلمته، فرأيته رجلاً من أهل العلم، قد نهضت به فضائله، واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول زمانه»[(١)].

"وابن الجوزي يقول: صنف الكتب الحسان، في الأصول والفروع، التي انفرد بحسن وضعها وترتيبها وتحقيق الكلام فيها. ومع انتقاده لكتاب الإحياء نراه عمل على اختصاره وتلخيصه في مهذب منه سماه (منهاج القاصدين).

وابن تيميه يقول عن الإحياء: «إن فيه من المواد النافعة أكثر مما يرد منه»[(٢)].

هكذا فقد شهد الجميع للغزالي رحمه الله بالفضل العظيم والجهد الكريم في تجديد الدين وإحيائه من المعارضين له والمؤيدين على حد سواء، فكان حقاً مجدد المائة الخامسة، كما كان يشعر في أعماقه أن المشيئة الإلهية أناطت به مهمة تجديد الدين وإحيائه على رأس المائة الخامسة [(٣)]. تحقيقاً لقول الرسول الكريم، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **«إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»**[(٤)].

فقد أحيا الإمام الغزالي حجة الإسلام تعاليم الدين الإسلامي الصحيح من براثن الفرق الباطلة التي كادت أن تشق عصا الإسلام لولا أن منّ الله على أمة محمد، خير الأنام، صلوات الله وسلامه عليه بعلماء أجلاء منهم الإمام الغزالي ذادوا عن حمى الإسلام، رحم الله الإمام الغزالي وكل من عمل على عزة الإسلام والمسلمين

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، ج ٦: ٢٤٣، وانظر أيضًا: د. القرضاوي: الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، مرجع سابق، ص ١٢٩.

(٢) الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، ص ١٢٩.

(٣) د. القرضاوي: الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٤) سنن أبي داود (جمع جوامع الأحاديث والأسانيد ومكنـز الصحاح من السنن والمسانيد، جمعية المكنـز الإسلامي، استانبول، ١٤٢١هـ، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة).

رحمة واسعة مباركة من لدنه وجزاهم عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.

المنجيات عند الغزالي

سبق وأن ذكرنا أن الغزالي قسَّم كتاب الإحياء إلى أربعة أرباع هي: ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات.

والربع الأخير من كتاب الإحياء وهو ربع المنجيات حيث يذكر فيه الغزالي: «كل خلق محمود وخصلة مرغوب فيها من خصال المقربين والصديقين التي يتقرب بها العبد من رب العالمين، وأذكر في كل خصلة حدها وحقيقتها، وسببها الذي به تجتلب، وثمرتها التي منها تستفاد، وعلامتها التي بها تعرف، وفضيلتها التي لأجلها فيها يرغب، مع ما ورد فيها من شواهد الشرع والعقل»(١).

وقد قسم الغزالي الربع الأخير من كتابه إلى عشرة كتب أيضاً هي: كتاب التوبة، وكتاب الصبر والشكر، وكتاب الخوف والرجاء، وكتاب الفقر والزهد، وكتاب التوحيد والتوكل، وكتاب المحبة والشوق والرضا، وكتاب النية والصدق والإخلاص، وكتاب المراقبة والمحاسبة، وكتاب التفكر، وكتاب ذكر الموت.

وسوف نتناول بالبحث والتحليل اثنين فقط من هذه العشرة -حيث إن المقام لا يتسع لتناولها جميعًا- وهما الزهد والتوكل، كنموذج يعبر عن فكر ومنهج حجة الإسلام الغزالي في تطهير النفس والتقرب إلى الله.

أولاً: الزهـــد:

في ربع المنجيات من كتاب إحياء علوم الدين، يرسم حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي الطريق الذي يجب أن يسلكه المسلم للفوز برضا الرحمن. فيذكر فيه الخصال الحميدة، وثمارها الطيبة التي تعود بالخير على الفرد والمجتمع الإسلامي في الدنيا والآخرة.

ومن هذه الخصال الطيبة، البعد عن زيف الدنيا ولذاتها، والزهد في متاعها الزائل، والعمل من أجل هدف أعلى وأسمى وهو الفوز بجنة الخلود في الدار الآخرة.

فيناقش الإمام الغزالي رحمه الله في كتاب الزهد في ربع المنجيات، حقيقة الزهد

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج١: ٣.

وفضيلته، وأحكامه وتقسيماته، ويستعرض بعض آراء العلماء السابقين له في الزهد، ويتناولها بالشرح والتحليل.

- حقيقـــــة الزهـــــد:

يرى الإمام الغزالي أن الزهد هو مقام شريف من مقامات السالكين، وهو عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه. وأنه يجب أن يكون المرغوب فيه عند الإنسان خيرًا من المرغوب عنه حتى تغلب هذه الرغبة. فمن رغب عما ليس مطلوباً في نفسه لا يسمى زاهداً. ويتضح ذلك في حالتين:

الأولى: ترك شيء غير ذي قيمة.

والثانية: ترك شيء غير مطلوب بالنسبة له. ومثال ذلك من يترك الحجر والتراب وما أشبه.

لكن الزاهد من وجهة نظر الإمام الغزالي هو من يترك المرغوب فيه بالنسبة له مثل ترك المال، والذي هو مرغوب فيه لكل الناس[1].

وقد تأثر الإمام ابن الجوزي برأي الإمام الغزالي في هذا المعنى؛ حيث يقول: «حقيقة الزهد انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه، وإذ تواترت النصوص من قرآن وسنة على أن الآخرة خير من الأولى، والعقبى أفضل من الدنيا، ثم استفاضت النصوص كذلك في أن كل شيء هالك إلا وجه الله تعالى، وأنه رب كل شيء. فقد كان الزهد يعني موقفا يعلن فيه الزاهد رفض الدنيا إيثاراً للآخرة أو يزداد سموًّا عن طلب الدنيا والآخرة إلى طلب لقاء الله عز وجل»[2]

ويوضح الإمام الغزالي أن الزهد يجب أن يشمل جميع حظوظ الدنيا، وليس البعض دون البعض. ويشبه الزاهد الذي يزهد في بعض الحظوظ كالمؤمن الذي يتوب عن بعض المعاصي دون البعض فهو لا يستحق اسم الزاهد، ودرجته في الزهاد كدرجة التائب عن بعض المعاصي في التائبين، فالتشابه بينهما موجود، إلا أن التوبة

---

(١) راجع إحياء علوم الدين، ج٤: ٢١٦

(٢) ابن الجوزي: صيد الخاطر، تحقيق علي وناجي الطنطاوي، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٠م، ج١: ١٥٦. وانظر أيضًا: د. آمنة محمد نصير: أبو الفرج ابن الجوزي، آراؤه الكلامية والأخلاقية، دار الشروق، ١٩٨٧م، ص ٢٠٤.

هي ترك المحظورات بينما الزهد هو ترك المباحات، والمقتصر على ترك المحظورات لا يسمى زاهداً [١].

هذا ويؤكد الإمام الغزالي على ضرورة أن يكون الزهد في الدنيا طلباً لرضاء الله عز وجل وليست لأغراض دنيوية أخرى، فمن ترك المال من أجل الشهرة والصيت والثناء، أو من أجل استمالة قلوب الآخرين، أو بذل المال القليل من أجل الحصول على نسبة أعلى لاحقاً، أو لفائدة دنيوية أخرى، فهذا لا يمت بصلة من قريب أو من بعيد بالزهد. إنما الزاهد هو من ترك المال اقتناعاً بأنه عرض زائل وأن الآخرة خير وأبقى.

وكذلك الحال للزاهد في ترك التمتع بالطعام والشراب والنساء والتجمل والتزين، طمعاً فيما وعده الله به في الجنة على ما تيسر له في الدنيا عفوا صفوا، لعلمه بأن ما في الآخرة خير وأبقى، لا لأي سبب آخر.

فالزهد هو الانصراف عن الدنيا رغبة في الآخرة، أو انصراف عن غير الله عدولاً إلى الله تعالى [٢].

وقد تأثر الإمام ابن القيم برأي الإمام الغزالي في ذلك، فيقول: «إذا استغنى الناس بالدنيا فاستغن أنت بالله، وإذا فرحوا بالدنيا فافرح أنت بالله، وإذا أنسوا بأحبابهم فاجعل أنسك بالله، وإذا تعرفوا إلى ملوكهم وكبرائهم وتقربوا إليهم لينالوا بهم العزة والرفعة فتعرف أنت إلى الله وتودد إليه تنل بذلك غاية العز والرفعة» [٣].

فضيلة الزهد:

يرى الإمام الغزالي أن فضيلة الزهد هي البعد عن شهوات الدنيا بل وبغضها ويعد ذلك من المنجيات. وقد ذكر أدلة كثيرة على ذلك من القرآن الكريم والسنة المطهرة. ففي قوله الحق سبحانه وتعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ* وَقَالَ الَّذِينَ

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢١٧

(٢) المصدر نفسه:ج٤: ٢١٧ – ٢١٨.

(٣) ابن القيم: الفوائد، تحقيق وتعليق: محمد محمد عامر، دار الدعوة الإسلامية، (١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠م)، ص ١٢٥.

أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلا يُلَقَّاهَا إلا الصَّابِرُونَ﴾ [سورة القصص: آية ٧٩-٨٠] فالذين يزهدون في المال والجاه ويتطلعون إلى ثواب الآخرة هم المؤمنون حقاً. وكذلك في قوله تعالى: ﴿اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ*الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ ﴾ [سورة إبراهيم: آية ٢-٣] فوصف الكفار بذلك يعني أن المؤمن هو الذي يتصف بنقيضه وهو الذي يستحب الآخرة على الحياة الدنيا.

وقد قال رسول الله ﷺ: **(من أصبح وهمه الدنيا شتت الله عليه أمره وفرق عليه ضيعته وجعل فقره بين عينيه ولم يأته من الدنيا إلا ما كتب له، ومن أصبح وهمه الآخرة جمع الله له همه وحفظ عليه ضيعته وجعل غناه في قلبه، وأتته الدنيا وهي راغمة)**(١) (٢).

ولكنني أرى أنه بالرغم من أن الزهد في لذات الحياة الدنيا هو خير الأعمال التي تواردت الآثار عن التزام الأنبياء والتابعين والصديقين بها، إلا أنه لا يجب أن تترك الدنيا بأسرها وعلى إطلاقها، فإذا كانت الدنيا مقصودة لذاتها دونما اعتبار للآخرة فينبغي الزهد فيها، أما إذا تلمس المرء دنياه بحيث لا تتعارض مع آخرته أو إذا تلمس الآخرة عن طريق الدنيا فذلك أمر محمود لا ينبغي الزهد فيه. بل وسيأتيه نصيبه من الدنيا كما في الحديث المذكور **(أتته الدنيا وهي راغمة)** ويقول تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ ﴾ [سورة القصص: آية ٧٧] كما أن للإنسان نصيباً مباحاً من أمور الدنيا حيث جاء في الآية نفسها: ﴿وَلا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾، ولكن المذموم هو إيثار الدنيا على الآخرة، كما قال تعالى: ﴿ بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴾ [سورة الأعلى: آية ١٦-١٧].

أقســـام الزهد ودرجـــاته:

قسم الإمام الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين" الزهد إلى عدة أنواع من

---

(١) سنن الترمذي: كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله، وسنن ابن ماجة: كتاب الزهد، باب الهم بالدنيا، ومسند أحمد: كتاب مسند الأنصار، بال حديث زيد بن ثابت، وسنن الدارمي: كتاب المقدمة، باب الاقتداء بالعلماء.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤، ص٢٢٠.

التقسيمات أولها تقسيمه بالنسبة لنفسه أي لقوته، ثم تقسيمه بالنسبة إلى المرغوب عنه، ثم بالنسبة إلى المرغوب فيه، وكذلك بالنسبة لأحكامه، وبالنسبة للفضول والضروريات، وأوضح درجات الزهد لكل قسم من هذه الأقسام.

أولاً: الزهد من حيث قوتـــه:

قسم الزهد بحسب قوته إلى ثلاث درجات، وهي:

-الدرجة الأولى (وهي السفلى): أن يزهد في الدنيا وهو لها مشته وقلبه إليها مائل، ونفسه إليها ملتفتة، ولكنه يجاهدها ويكفها، ويسمى المتزهد.

-الدرجة الثانية: الذي يترك الدنيا طوعاً لاستحقاره إياها بالنسبة إلى ما طمع فيه، كالذي يترك درهماً لأجل درهمين، وهذا أيضاً نقصان.

-الدرجة الثالثة (وهي العليا): أن يزهد طوعاً، ويزهد في زهده، فلا يرى زهده، إذ لا يرى أنه ترك شيئاً. إذ عرف أن الدنيا لا شيء فهذا هو الكمال في الزهد .

ثانيًا: الزهـــد مـــن حيـــث المرغوب فيه:

وقد قسم الإمام الغزالي الزهد أيضاً تبعاً إلى المرغوب فيه إلى ثلاث درجات:

-الدرجة الأولى (وهي السفلى): أن يكون المرغوب فيه النجاة من النار ومن سائر الآلام كعذاب القبر ومناقشة الحساب وخطر الصراط، وسماه زهد الخائفين.

-الدرجة الثانية: الزهد رغبة في ثواب الله ونعيمه واللذات الموعودة في جنة الرضوان من الحور والقصور وغيرها، وسماه زهد الراجين.

-الدرجة الثالثة (وهي العليا): أن لا يكون له رغبة إلا في الله وفي لقائه لأن من طلب غير الله فقد عبده، وكل مطلوب معبود، وكل طالب عبد بالنسبة إلى مطلبه، وطلب غير الله من الشرك الخفي، وسماه « زهد المحبين»[1].

وقد تأثر الإمام ابن الجوزي برأي الإمام الغزالي في هذا التقسيم إلى ثلاث درجات، فقال: «الزهد على ثلاث درجات أعلاها: زهد لا يبتغي صاحبه به اجتناب ألم أو طلب لذة، بل يبتغي لقاء الله عز وجل، وهو زهد العارفين.

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٢٥ - ٢٢٦

وزهد تنصرف به النفس عن الدنيا طمعاً في جنة عرضها السموات والأرض، وهو زهد الراجين الذين تركوا نعيماً لنعيم.

وزهد حمل على الخوف من النار وعذابها وهو زهد الخائفين، وهو أدنى درجات الزهد»(١).

ثالثًا: الزهد من حيث المرغوب عنه:

أما من ناحية تقسيم الزهد بالنسبة إلى المرغوب عنه فيوضح الإمام الغزالي أن المرغوب عنه بالزهد ينقسم إلى إجمال وتفصيل.

فأما من ناحية الإجمال فينقسم إلى أربع درجات:

- الدرجة الأولى: الزهد في كل ما سوى الله.

- الدرجة الثانية: الزهد في كل صفة للنفس فيها متعة، وهذا يتناول جميع مقتضيات الطبع من الشهوة والغضب والكبر والرياسة والمال والجاه وغيره.

- الدرجة الثالثة: أن يزهد في المال والجاه إذ إليهما ترجع جميع شهوات النفس.

- الدرجة الرابعة: أن يزهد في العلم والقدرة الذين هما سبب في الجاه، وكذلك يرغب في الدينار والدرهم بذلك يبعد عن حب المال(٢).

هذا التقسيم للزهد على سبيل الإجمال، أما عن تقسيمه إلى التفصيل فيرى الإمام الغزالي أن المرغوب عنه بالزهد يفوق الحصر، وقد ذكر الله عز وجل في آية واحدة سبعة منها فقال: «﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [سورة آل عمران: آية ١٤] وفي آية أخرى يقول تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ﴾ [سورة الحديد: آية ٢٠] فذكر خمسة منها، وفي آية أخرى نجده قد ذكر اثنتين، قال: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ [سورة محمد: آية ٣٦] وفي أخرى رد ذلك

---

(١) صيد الخاطر، مرجع سابق، ج١: ١٥٦.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٢٧.

كله إلى واحدة قال: ﴿وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [سورة النازعات: آية ٤٠-٤١] فالهوى لفظ يجمع جميع حظوظ النفس في الدنيا، فينبغي أن يكون الزهد فيه. وإذا رغب العبد عن حظوظ النفس رغب عن البقاء في الدنيا»[١].

-رابعاً: الزهـــد بالنسبـــة لأحكـــامـــه:

أما تقسيم الزهد بالنسبة لأحكامه فينقسم إلى فرض، ونفل، وسلامة. وقد تأثر الإمام الغزالي في ذلك بالإمام إبراهيم بن أدهم [٢]:

-الفرض: هو الزهد في الحرام.

-النفل: هو الزهد في الحلال.

-السلامة هو الزهد في الشبهات.

أما عن تقسيم درجات الزهد إلى ظاهر وباطن، يوضح الغزالي أنه لا حصر لها، وأقل درجاته الزهد في كل شبهة ومحظور. وقال قوم: «الزهد هو الزهد في الحلال لا في الشبهة والمحظور، فليس ذلك من درجاته في شيء، ثم رأوا أنه لم يبق حلال في أموال الدنيا فلا يتصور الزهد الآن» [٣].

وإنني أرى أنه إذا كان التلذذ في أمور مشروعة ولا يؤدي إلى إسراف يضر في الحال أو في المستقبل، فقد يكون في ذلك نتائج إيجابية تتمثل في شكر الله على نعمه، وقد قال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [سورة الأعراف: آية ٣١] فهو لم يقيد العباد سوى بعدم الإسراف في الطعام والشراب بل وأعقب ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [سورة الأعراف: آية ٣٢] وأرى هنا أن الملبس الحسن يعد من زينة الله، والطيبات من الرزق تشمل الرزق

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٢٧.

(٢) إبراهيم بن أدهم: هو ابن منصور بن يزيد بن جابر، القدوة الإمام العارف، سيد الزهاد، أبو إسحاق العِجلي، وقيل: التميمي، الخراساني البَلْخي، نـزيل الشام. مولده في حدود المائة. وتوفي سنة اثنتين وستين ومائة.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٢٩ - ٢٣٠.

الحلال.

-خامسا: الزهد من حيث الفضول والضروريات:

وقد تناول الإمام الغزالي تقسيم الزهد بالنسبة للفضول[١]، وبالنسبة للضروريات. أما بالنسبة للفضول لا ينحصر وإنما تنحصر الضروريات - والتي هي أيضاً يمكن أن يتطرق إليها الفضول - في مقدارها وجنسها وأوقاتها، فلا بدّ من بيان الزهد فيها، وقد ذكر أن الضروريات ستة أمور: المطعم، والملبس، والمسكن، وأثاث البيت، والمنكح، والمال والجاه.

١ - المطعم: فلا بدّ للإنسان من قوت حلال يقيم أوده، وأقل درجات الزهد فيه الاقتصار على قدر دفع الجوع عند شدة الجوع وخوف المرض. ويقسم الإمام الغزالي المطعم من ناحية المدة إلى ثلاث درجات:

-الدرجة الأولى (وهي الدرجة العليا): وهي أن يستقل بما تناوله ولم يدخر من غدائه لعشائه.

-الدرجة الثانية: أن يدخر ما يكفيه لمدة شهر أو أربعين يومًا.

-الدرجة الثالثة: أن يدخر ما يكفيه لعام فقط، وهذه رتبة ضعفاء الزهاد.

أما من تجاوز هذه المدة فمن المحال أن يسمى زاهداً.

أما من ناحية المقدار فيقسم الإمام الغزالي الزهد في الطعام في اليوم والليلة إلى ثلاث درجات:

-الدرجة الأولى (وهي أقل درجاته): نصف رطل.

-الدرجة الثانية (وهي أوسطه): رطل.

-الدرجة الثالثة: وهي أعلاه مُدٌّ واحد[٢]، وهو ما قدره الله تعالى في إطعام المسكين في الكفارة. ومن تجاوز ذلك لم يكن له من الزهد في البطن نصيب.

ومن ناحية صنف الطعام، فيقسمه أبو حامد الغزالي أيضاً إلى ثلاث درجات:

---

(١) أي الشيء الزائد عن الحاجة، وهو ما يعرف حاليًا بالكماليات.

(٢) بضم الميم هو مكيال قديم اختلف الفقهاء في تقديره. لسان العرب - مادة: مد - ص٥٧٥.

-الدرجة الأولى (وهو أقله): كل ما يقوت ولو الخبز من النخالة.
-الدرجة الثانية (وهي أوسطه): وهو خبز الشعير والذرة.
-الدرجة الثالثة (وهي أعلاه): وهو خبز البر غير المنخول. فإذا ميز من النخالة فقد دخل في التنعم وخرج عن آخر أبواب الزهد فضلاً عن أوائله.

أما عن الأُدْم [١] فقد قسمه الغزالي هو الأخر إلى ثلاث درجات:
-أولاً (وهو أقله): الملح أو البقل والخل.
-ثانياً (وهو أوسطه): الزيت أو يسير من الأدهان (أي دهن كان).
-ثالثاً (وهو أعلاه): اللحم (أي لحم كان) وذلك في الأسبوع مرة أو مرتين، فإن زاد عن مرتين خرج من آخر أبواب الزهد في البطن أصلاً.

أما بالنسبة للوقت، فينقسم إلى ثلاث درجات:
-أولاً (وهو أقله): في اليوم والليلة مرة، وهو أن يكون صائماً.
-ثانياً (وهو أوسطه): أن يصوم ويشرب ليلة ولا يأكل، ويأكل ليلة ولا يشرب.
-ثالثاً (وهو أعلاه): أن ينتهي إلى أن يطوي ثلاثة أيام أو أسبوعاً أو ما يزيد[٢].

وقد تأثر الغزالي في ذلك بسهل التستري[٣] الذي كان يدعو إلى أن يؤكل الطعام ليقيم الأود فقط، ولو تسبب ذلك في أن يضعف الإنسان بالقدر الذي يمنعه عن تأدية العبادات، فيقول: «ولو ضعف حتى صلى قاعداً، وأرى أن صلاته قاعدًا مع ضعف الجوع أفضل من صلاته قائماً مع كثرة الأكل»[٤].

ولكن الإمام ابن الجوزي يعارض هذا الرأي، فيقول: "هذا خطأ، بل إذا تَقَوَّى على القيام كان أكله عبادة لأنه يعين على العبادة. وإذا تجوع إلى أن يصلي قاعداً فقد تسبب إلى ترك الفرائض فلم يجز له، ولو كان المتناول ميتة ما جاز هذا فكيف

(١) الإدام: الطعام يؤكل مع الخبز وجمعه أدم بضم الألف والدال، لسان العرب، مادة أدَم، ص ١٠.
(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤، ٢٣٠-٢٣١.
(٣) سهل التستري ﷺ: سهل بن عبد الله، بن يونس: شيخ العارفين، أبو محمد التستري، الصوفي الزاهد، توفي في المحرم سنة ثلاث وثمانين ومائتين ويقال: عاش ثمانين سنة أو أكثر.
(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣، ص٨٩.

وهو حلال، ثم أي قربة في هذا الجوع المعطل أدوات العبادة ".

وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه كان يأكل القثاء بالرطب، وكان يحب الحلوى والعسل[١][٢].

وإنني أرى أن الغزالي قد بالغ في هذا التقسيم لوقت الطعام في الدرجات الثلاث عامة، فلا يجوز للإنسان أن يترك الطعام حتى تضعف صحته، وبذلك يكون قد أساء بالنسبة لنعمة الصحة التي أعطاه الله إياها، فالصحة أمانة لدى صاحبها وهو مطالب شرعاً بالحفاظ عليها. فبالنسبة للدرجة الأولى- وهي أقل درجات الزهد عند الغزالي- ينهي الرسول ﷺ عنها؛ حيث أمر المسلم الصائم بتأخير السحور وتعجيل الفطور، وبذلك فهو يتناول الطعام مرتين وليس مرة واحدة كما يرى الغزالي، وهذا يوضح حرص الرسول الكريم ﷺ على صحة المسلم. فضعف صحة الإنسان يجعله غير قادر على العمل أو العبادة، وهو ما لا يرضى عنه الله ورسوله، فقد أمرنا الله عز وجل بهذا في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: آية ٥٦] فالضعف عن القيام بالعبادة على أحسن وجه يخالف هذا الأمر الإلهي، هذا بالإضافة إلى أن ذلك قد يؤدي إلى المرض الذي قد يصعب تداركه أو الشفاء منه.

وقد قال الرسول المصطفى ﷺ: "**المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف**". ومن أهم عوامل القوة هي الصحة التي تعين الإنسان على العمل والتفكير والعبادة وممارسة جميع جوانب الحياة.

وإن كان هذا ينطبق على الدرجة الأولى - وهي أقل الدرجات حسب تقسيم الإمام الغزالي- فهو من باب أولى ينطبق على الدرجتين التاليتين. هذا بل قد يؤدي عدم الطعام لمدة ثلاث أيام أو أسبوع أو أكثر كما أوضح الغزالي هذا في الدرجة الثالثة للزهد إلى هلاك الإنسان الذي لا يطيق هذا، وهو ما نهى الشارع الحكيم عنه

---

(١) عن إبراهيم بن سعد عن أبيه عن عبد الله بن جعفر قال: رأيت رسول الله ﷺ يأكل القثاء بالرطب، صحيح مسلم: كتاب الأشربة، باب أكل القثاء بالرطب. وفي رواية لعائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يحب الحلوى ويحب العسل، مسند أحمد: كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث السيدة عائشة.

(٢) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص ١٨٨.

في كتابه العزيز في قوله تعالى: ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [سورة البقرة: آية ١٩٥] ولهذا يجب على الإنسان أن يتقوت بالقدر الذي يقويه على العبادة والعمل، وقد قال رسول الله ﷺ: (**حسب الآدمي لقيمات يقمن صلبه فإن غلبت الآدمي نفسه فثلث للطعام وثلث للشراب وثلث للنفس**)(١). "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف"(٢) ولا شك أن الصحة هي من أهم أسباب القوة.

٢ - الملبس: ويقسم الإمام الغزالي الزهد فيه من حيث المقدار أيضاً إلى ثلاث درجات، هي:

-الدرجة الأولى (وهي أقل درجات): ما يدفع الحر والبرد ويستر العورة، وهو كساء يتغطى به.

-الدرجة الثانية (وهي أوسطه): قميص وقلنسوة ونعلان.

-الدرجة الثالثة (وهي أعلاه): أن يكون معه منديل وسراويل، وما جاوز هذا من حيث المقدار فهو مجاوز حد الزهد.

ويشترط الغزالي ألا يكون للزاهد ثوب يلبسه إذا غسل ثوبه، بل يلزمه القعود في البيت، فإذا صار صاحب قميصين وسروالين ومنديلين فقد خرج من جميع ألوان الزهد من حيث المقدار(٣).

ونجد ابن الجوزي يعارض الإمام الغزالي في ذلك أيضاً حيث يرى أنه لا بأس من بعض التجمل في اللباس منعًا لمظنة الرياء التي تصاحب عادة من يَتَزَيَّا بالخشن من اللباس. أما اللباس الذي يزري صاحبه ويتضمن إظهار الزهد والفقر، فهو مكروه. ويوضح ذلك في نصيحته لابنه، فيقول: "واستر نفسك بثوبين جميلين لا يشهرانك بين أهل الدنيا برفعتهما، ولا يبين المتزهدين بضعتهما»(٤).

ويوضح ابن الجوزي رأيه بأن المصطفى صلوات الله وسلامه عليه نهى عن الشهرتين، فقيل: يا رسول الله وما الشهرتان؟ قال: رقة الثياب وغلظتها، ولينها

---

(١) سنن ابن ماجة: كتاب الأطعمة، باب الاقتصاد في الأكل وكراهة الشبع .

(٢) صحيح مسلم: كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٣١.

(٤) ابن الجوزي: لفتة الكبد إلى نصيحة الولد، دار المدني، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٨٨.

وخشونتها، وطولها وقصرها، ولكن سداد بين ذلك واقتصاد[١].

ويفضل ابن الجوزي أن يتخذ الفرد ثوباً للجمعة والعيد إذا أمكن ذلك، فهو أصلح وأحسن. وذلك لما روي عن رسول الله ﷺ، عن أبي هريرة قال: كان لرسول الله ﷺ بردة يمنية، وإزار من نسيج عمان، فكان يلبسهما في يوم الجمعة ويوم العيد ثم يطويان[٢].

وإنني أرى أن القعود في البيت يؤدي إلى ترك صلاة الجماعة كما أنه يؤدي إلى عدم القيام بالأعمال المطلوبة لكسب الرزق وعمارة الكون، ومما لا شك فيه أن الإسلام حث على الالتزام بصلاة الجماعة والعمل حيث قال سبحانه في كتابه الكريم: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة التوبة: آية ١٠٥] وقال عليه الصلاة والسلام: «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة »[٣].

أما من حيث صنف الملبس فيقسمه الإمام الغزالي إلى ثلاث درجات:

- الدرجة الأولى (وهي أقله): المسوح الخشنة.
- الدرجة الثانية (وهي أوسطه): الصوف الخشن.
- الدرجة الثالثة (وهي أعلاه): القطن الغليظ.

وأما من حيث الوقت فيقسمه الإمام أبو حامد الغزالي إلى ثلاث درجات:

- الدرجة الأولى (وهي أقله): ما يبقى يوماً.
- الدرجة الثانية (وهي أوسطه): ما يتماسك عليه شهراً وما يقاربه.
- الدرجة الثالثة (وهي أعلاه): ما يستر سنة.

فمن وجد زيادة من ذلك فينبغي أن يتصدق به، فإن أمسكه لم يكن زاهداً بل كان محبًّا للدنيا[٤].

٣ - المسكن: وللزهد فيه أيضًا ثلاث درجات، كما يوضح الإمام الغزالي:

---

(١) أخرجه ابن ماجة، عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة وزيد بن ثابت رضي الله عنهما، ج٢، ص ٢٣١.

(٢) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، مصدر سابق، ص ١٩٩.

(٣) صحيح البخاري: كتاب الأذان، باب فضل صلاة الجماعة، ج١، ص٢٣١ .

(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤، ص٢٣١ - ٢٣٢

-**الدرجة الأولى** (وهي أعلاها): أن لا يطلب موضعًا خاصًا لنفسه فيقنع بزوايا المساجد كأصحاب الصفة.

-**الدرجة الثانية** (وهي أوسطها): أن يطلب موضعًا خاصًا لنفسه مثل كوخ مبني من سعف أو جص أو ما يشبهه.

-**الدرجة الثالثة** (وهي أدناها): أن يطلب حجرة مبنية إما بشراءٍ أو إجارة[1].

فإن كان قدر سعة المسكن على قدر حاجته من غير زيادة ولم يكن فيه زينة لم يخرجه هذا القدر عن آخر درجات الزهد. ويوضح الغزالي أن كل شيء مطلوب للضرورة لا ينبغي أن يجاوز حد الضرورة. وما جاوز ذلك فهو مضاد للدين.

٤ - أثاث البيت: وعن أثاث البيت يقسم الغزالي الزهد فيه إلى ثلاث درجات:

-**الدرجة الأولى** (وهي أعلاها): حال عيسى المسيح صلوات الله عليه وسلامه، إذ كان لا يصحبه إلا مشط وكوز فرأى إنساناً يمشط لحيته بأصابعه، فرمى بالمشط. ورأى آخر يشرب من النهر بكفيه فرمى بالكوز.

-**الدرجة الثانية** (وهي أوسطها): أن يكون له أثاث بقدر الحاجة ولكنه يستخدم الشيء الواحد في استخدامات عدة كالذي معه قصعة يأكل فيها ويشرب فيها ويحفظ المتاع فيها.

-**الدرجة الثالثة** (وهي أدناها): أن يكون له بعدد كل حاجة آلة من الجنس النازل الخسيس، فإن زاد في العدد أو في نفاسة الجنس خرج عن جميع أبواب الزهد[2].

٥ - المنكح: وعن الزهد في المنكح، يذكر الإمام الغزالي بعض آراء العلماء فيه، فيقول: «وقد قال قائلون: لا معنى للزهد في أصل النكاح ولا في كثرته، وإليه ذهب سهل بن عبد الله وقال: قد حبب إلى سيد الزاهدين النساء فكيف نـزهد

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤، ص٢٣٥

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٣٧

فيهن؟ ووافقه على هذا القول ابن عيينة [(١)]. وقال: كان أزهد الصحابة علي بن أبي طالب ﷺ، وكان له أربع نسوة وبضع عشرة سرية».

ولكن الإمام الغزالي يؤيد قول أبي سليمان الداراني رحمه الله حيث قال: «كل ما شغلك عن الله من أهل ومال وولد فهو عليك مشؤوم» [(٢)].

ويوضح الغزالي أن العزوبة قد تكون أفضل في بعض الأحوال احترازاً عن ميل القلب إلى النساء والأنس بهن بحيث يشتغل عن ذكر الله. وفي هذا الموضع يكون ترك النكاح من الزهد.

أما إذا علم أن المرأة لا تشغله عن ذكر الله ولكن ترك ذلك احترازاً من لذة النظر والمضاجعة والمواقعة فليس هذا من الزهد. وكذلك إن كان النكاح مطلوب لدفع الشهوة الغالبة فهو واجب، ولا يكون تركه في هذه الحالة من الزهد في شيء.

فإن الولد مقصود لبقاء نسله، وتكثير أمة محمد ﷺ من القربات، وفي ترك النكاح انقطاع للنسل، ولا يجوز أن يترك النكاح زهداً في لذته من غير خوف آفة أخرى، وهذا ما عناه سهل لا محالة، ولأجله نكح رسول الله ﷺ.

ولكن الإمام الغزالي يرى أن عدم اشتغال القلب بالنساء والإنفاق عليهن هو أمر خاص برسول الله ﷺ، وهذا يتصور فقط للأنبياء والأولياء، أما أكثر الناس يشغلهم كثرة النساء، ولذلك فهو يرى أن ترك الأصل وهو النكاح إن كان يشغله.

ويوضح الغزالي أنه في حالة عدم اشتغال الشخص بالنساء، ولكن كان يخاف من أن تشغله الكثرة منهن أو جمال المرأة فلينكح واحدة غير جميلة وليراع قلبه في ذلك [(٣)].

ويعارض ابن الجوزي الإمام الغزالي في ذلك، حيث إنه لا يرى معنى للزهد في أصل النكاح ولا في كثرته. فالشريعة والسنة تحض على النكاح.

---

(١) هو سفيان بن عيينة، هو ابن أبي عِمران ميمون مولى محمد بن مُزاحم، أخي الضحاك بن مزاحم، الإمام الكبير حافظ العصر، شيخ الإسلام، أبو محمد الهلالي الكوفي، ثم المكي. مولده بالكوفة في سنة سبع ومائة، وعاش إحدى وتسعين سنة. الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٨٣، ط٢، ج٨، ص٤٥٤.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤،ص ٢٣٨.

(٣) راجع الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

وإنما يتعين على الزاهد ألا يشغله ماله وزوجه وولده عن ربه، وصدق الله العظيم حيث قال: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [سورة التوبة: آية ٢٤] .

وينصح ابن الجوزي الزاهد أن لا يعول في اختيار زوجته على الجمال وحده بل يقصد من كانت إلى الدين أميل، ونفقتها على الرجل أقل واهتمامه بأمرها أيسر[١].

وإنني أرى أن ترك النكاح ليس من الشرع أصلاً فيقول عز وجل: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [سورة الروم: آية ٢١]. وقال رسول الله ﷺ: **(النكاح من سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني)** [٢]، وقال: **(وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر، قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ قالوا: نعم، قال: وكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر)**[٣].

ولكن يجب على كل مسلم أن يتخير الزوجة الصالحة ذات الدين التي تعينه على الحياة وترعى بيته وعياله. ويعمل بقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه بأن يظفر بذات الدين تربت يداه.

٦ - ما يكون وسيلة إلى هذه الخمسة: وهو المال والجاه.

يعرف الإمام الغزالي الجاه بأنه "ملك القلوب بطلب محل فيها ليتوصل به إلى الاستعانة في الأغراض والأعمال".

ويرى الغزالي أن من سعى في طلب الجاه فهو سالك لطريق الهلاك، وعلى الزاهد أن لا يسعى لطلب المحل في القلوب أصلاً، فإن اشتغاله بالدين والعبادة يمهد له من المحل في القلوب ما يدفع به عنه الأذى ولو كان بين الكفار فكيف بين

---

(١) ابن الجوزي: مختصر منهاج القاصدين، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ص ٣٤٤.

(٢) صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ج٣، ص٢٤٥.

(٣) صحيح مسلم: كتاب الزكاة، باب بيان اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، ج٣، ص ٢٣٤.

المسلمين.

ويرى أبو حامد الغزالي أن علاج ذلك بالاحتمال والصبر أولى من علاجه بطلب الجاه، ويحذر من طلب الجاه قليله وكثيره[(١)].

أما عن المال فيرى الإمام الغزالي أن القليل منه ضروري للعيش. ويشترط للزاهد أن يكتسب فقط قوت يومه، فإن كان يكسب من عمله أكثر من هذا الحد فعليه أن يترك هذا الكسب.

فإن جاوز هذا إلى ما يكفيه لمدة سنة كاملة، فإنه يخرج بهذا عن حد الزهد. وإن كانت له ضيعة ولم يكن له قوة يقين في التوكل فأمسك منها مقدار ما يكفي ريعه لسنة واحدة فإنه لا يخرج بهذا القدر عن الزهد بشرط أن يتصدق بكل ما يزيد عن كفاية هذه السنة، ولكنه يكون في هذه الحالة من ضعفاء الزهاد[(٢)].

ويعارض الإمام ابن الجوزي الإمام الغزالي في هذا الرأي، حيث يرى أن المال من ضرورات الحياة ويضرب الأمثال بعديد من الصالحين اشتغلوا بالتجارة واكتسبوا المال. فيقول: «فإنه إذا اقتنى المال المباح وأدى زكاته لم يلم، فقد علم ما خلف الزبير وابن عوف وغيرهما وخلف ابن مسعود تسعين ألفا»[(٣)].

وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن إضاعة المال، وأنه صلوات الله وسلامه عليه قال: "**ما نفعني مالٌ كَمَالِ أبي بكر**"[(٤)].

ويقول ابن الجوزي فيمن يتجرد من أمواله ولو قصد صالحاً فهو خطأ، ويرجع ذلك لقلة العلم. ويجب على أمثال هؤلاء أن يدخروا لأنفسهم ولأبنائهم ما يقيهم ذل أنفسهم وعدم الحاجة إلى ما في أيدي الناس[(٥)].

أما من يتجرد من ماله ثم يمد يده للناس سواء هو أو ورثته، فهذا فعل قبيح

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٣٩.
(٢) المصدر نفسه: ج٤، ص٢٣٩ - ٢٤٠.
(٣) ابن الجوزي: صيد الخاطر، مرجع سابق، ج١، ص٥٧.
(٤) سنن ابن ماجة: كتاب المقدمة، باب فضل أبي بكر، ج١، ص٢٣١.
(٥) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص ١٧٢.

ومذموم ومصادم للعقل والشرع[1].

وبالنسبة لتكسب المال فإنني أرى أن جميع الأنبياء والمرسلين قد اشتغلوا بالتجارة ورعي الأغنام، بل إن يوسف عليه السلام قد عمل وزيراً لملك مصر، وكان على خزائن المال لكل البلاد.

وكذلك فقد اشتغل كثير من الصحابة والعابدين بالتجارة وغيرها من الأعمال التي تكفيهم عيشهم وتعود بالنفع عليهم وعلى المجتمع الإسلامي.

كما أن ترك الكسب يتعارض مع الشريعة والسنة حيث نهى رسول الله ﷺ عن إضاعة المال أو عدم الحرص عليه، وقال لسعد: (**لأن تترك ورثتك أغنياء خير لك من أن تتركهم عالة يتكففون الناس**)[2]، وقد حدث أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ دعا له بكل خير.

وكان في آخر دعائه أن قال: (**اللهم أكثر ماله وولده وبارك له**)[3]. وهذا يدل على أن كثرة المال ليست إلا خيراً ما دام سيستخدم في أغراض مشروعة، وإلا لما دعا صلوات الله وسلامه عليه لأنس بذلك.

وقد قال عليه الصلاة والسلام: (**يعمد أحدكم إلى ماله فيتصدق به ثم يقعد فيتكفف الناس، وإنما الصدقة عن ظهر غنى وابدأ بمن تعول**)[4].

بيـــــان علامـــــات الزهـــــد:

إن العلامات التي يجب أن تتوافر لدى الزاهد ليست بالقطع تلك الحالة التي يسعى لتبدو ظاهرة عليه، فهذه العلامات لا تختص بالمظهر فقط، وإنما هي تشمل

---

(١) المصدر نفسه: ص ١٦٩- ١٧٥.، وكذلك انظر: صيد الخاطر، مرجع سابق، ج١: ٥٤-٥٧، وانظر أيضًا: أبو الفرج بن الجوزي، آراؤه الكلامية والأخلاقية، مرجع سابق، ص٢٠٦-٢١١.

(٢) صحيح البخاري: كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثتك أغنياء خير من أن يتكففوا الناس، ج١، ص٤٣٥. وصحيح مسلم: كتاب الوصية، باب أن يترك ورثتك أغنياء خير من أن يتكففوا الناس. ج٣، ص١٢٥١.

(٣) صحيح البخاري: كتاب الدعوات، باب دعوة النبي لخادمه بطول العمر وبكثرة المال. ج٥، ص ٢٣٣٣. وصحيح مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جواز الجماعة في النافلة والصلاة على حصير. ج١، ص٤٥١.

(٤) صحيح البخاري: كتاب الزكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى.ج٢، ص٢١٧.

الجوهر، وينبغي أن يعول الزاهد في باطنه على ثلاث علامات:

العلامة الأولى: أن لا يفرح بموجود ولا يحزن على مفقود، كما قال تعالى: ﴿لِكَيْ لا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ [سورة الحديد: آية ٢٣] بل ينبغي أن يكون بالضد من ذلك، وهو أن يحزن بوجود المال، ويفرح بفقده.

- العلامة الثانية: أن يستوي عنده ذامه ومادحه، فالأول علامة الزهد في المال، والثاني علامة الزهد في الجاه.

العلامة الثالثة: أن يكون أنسه بالله، والغالب على قلبه حلاوة الطاعة إذ لا يخلو القلب عن حلاوة المحبة، إما محبة الدنيا وإما محبة الله، وهما في القلب كالماء والهواء في القدح، فالماء إذا دخل خرج الهواء ولا يجتمعان [(١)].

وقد تأثر الإمام ابن الجوزي برأي الإمام الغزالي في العلامتين الأخيرتين، أما العلامة الأولى فيرى أن الزاهد لا بدّ أن لا يأسى على شيء فاته، وألا يفرح بما أتاه تأدباً بالقرآن الكريم، أما أن يحزن لوجود المال ويفرح بفقده فهذا أمر غير معقول[(٢)].

وإنني أرى أن العلامة الأولى من علامات الزهد التي ذكرها الإمام الغزالي غير صحيحة لأنه ينبغي على الإنسان أن يرضى دائماً بما قسمه الله له فإن آتاه مالاً فلا ينبغي له أن يحزن لذلك، بل ينبغي عليه أن يسعى لإنفاقه في الأوجه التي شرعها الله تعالى، وهذا خلاف لما يراه الغزالي من الحزن لوجود المال، فإنه رزق منَّ الله به على عبده، فكيف يحزن لهذا الرزق والخير.

وهكذا نجد أن آراء الإمام الغزالي في الزهد قد جانبها التوفيق في بعض الأحيان، فقد مالت في أحوال كثيرة إلى الإسراف الذي قد يسبب الضرر أكثر من النفع. ويرجع السبب في ذلك بتأثر الغزالي بمذهبه الصوفي الذي أضفى هذه الصبغة من البعد غير المشروع عن طريق الصواب والحق.

ومن ثم فإننا نعرض لكيفية تطور الزهد الذي أدى بكثير من الناس إلى حياة التصوف ومن بينهم الإمام الغزالي رحمه الله حتى أن كثيراً من العلماء عد كتابه

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٤١

(٢) ابن الجوزي: لفتة الكبد في نصيحة الولد، مرجع سابق، ص ٧٩.

"إحياء علوم الدين" من أعظم كتب الصوفية.

- تطور الزهد ونشأة التصوف:

عُرِفَ عن رسول الله ﷺ الاكتفاء في معاشه بالقليل من الزاد والخشن من اللباس والتواضع في المسكن. وتأسيًا به صلوات الله وسلامه عليه مضت حياة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار متسمة بالزهد. فكان طابع الحياة العام لدى الرعيل الأول من المسلمين الإقلال من المتع الدنيوية، غير أنه لما بدأ الفتح الإسلامي يجلب على المجتمع الجديد أسباب الغنى من فيء وخراج حتى ظهرت هناك نـزعات إلى الخلود لمتاع الحياة الدنيا، فكان رد الفعل الطبيعي لدى الحريصين على روح الإسلام أن يحذروا من الانغماس في هذا الترف الذي كان سبب غضب الله على الأمم السابقة، وظهر في هذا الاتجاه زهاد وعباد كثيرون، منهم من كان يأبى على نفسه أي نعيم، فكانوا يزهدون في الأكل والنوم والاختلاط بالناس وسائر اللذات الدنيوية.

هكذا نشأ الزهد وظل هكذا طوال القرن الأول الهجري، فلما فتح الله على المسلمين بلاداً كثيرة وانطوى تحت لواء الإسلام عديد من المذاهب والديانات الأخرى، أدى ذلك إلى الامتزاج بين الشعوب المختلفة والثقافات المتباينة، وكذلك ظهر القلق والاضطراب السياسي بعد سقوط دولة بني أمية، وقيام دولة العباس واعتمادها على الفرس، فازدادت نـزعة الزهد ترسخاً وأنصاراً. وامتزج معها الفكر الدخيل على الإسلام من الفلسفة اليونانية وآراء اليهود ورهبانية النصارى فنشأ على أثر ذلك كله التصوف الذي يعتبر نـزعة من نـزعات الزهد (١).

ويرى الجاحظ أن منشأ التصوف يعود إلى مستهل القرن الثاني الهجري(٢)، ومعتنقو التصوف ينظرون إليه على أنه السبيل لتطهير النفس البشرية وتزكيتها حتى تستطيع أن تعرف الله ثم ترقى من المعرفة إلى الحب ثم تسمو إلى الاتحاد به سبحانه تعالى لا طمعاً في ثواب ولا خوفاً من عقاب، وهكذا أحدث الصوفية منهجهم في التوصل إلى المعرفة بنور القلب أو ما يسمى بالعلم الباطن، على عكس ما تدل

---

(١) أحمد أمين: ظهر الإسلام، مرجع سابق، ج٢: ٥٧ .

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين، مطبعة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٥م، ج١: ٢٣٣.

نصوص الكتاب والسنة من أن طريق المعرفة هو طريق العلم الذي يقوم على العقل المعتمد على سند صحيح النقل. ولم يلبث المتصوفة أن أصبحوا يمثلون نـــزعة تغاير منسك الزهاد الذين لازموا ما شرع الله عز وجل لعباده من غير محاولة عن الخروج من دائرة الشريعة إلى دائرة الحقيقة كما يقول الصوفية.

ولكن التصوف في القرون الأربعة الأولى كان متمثلاً في أفراد قلائل مهما التف حولهم من المريدين، فلم يكن ذلك ليعطي وجه الحياة طابع التصوف ويتخذ شكل تجمعات يحمل كل منها اسم طريقة، وتتفاوت هذه الطرق في طقوسها وانتشارها. وقد تفشت نـــزعات الصوفية منذ مستهل القرن الخامس الهجري، وتعاظم دور مشايخها في توجيه الناس [(١)].

فإذا كان التصوف كما نرى هو نهاية أدت إليه طريق الزهد، أو ترافق هذان الطريقان عند نقطة معينة من طريق الزهد نشأت عندها ما يمكن القول بأنها طريق التصوف الذي يلخصه لنا ابن خلدون فيقول: «إن التصوف أحد العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخارف الدنيا وزينتها، والانفراد عن الخلق، وهذه الصفات كانت عامة في الصحابة والسلف، ولما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»[(٢)].

وهناك تعريف للتصوف يقول: «التصوف طريقة خاصة في الاتصال بالله تعالى عن طريق القلب لا عن طريق العقل، وعن طريق رياضة النفس وصفائها، والانصراف عن ملاذ الحياة وشهواتها، وبالإخلاص في الطاعات والتذكر، والتفكير الدائم في الله تعالى، الذي هو أصل الوجود ومحور العالم.

وقد يوغل بعض الناس في الرياضة الروحية إلى الحد الذي يحتقرون معه الحياة، ويمتهنون أجسامهم المادية لانتمائها إلى عالم المادة، ويمعنون التأمل والسكون

---

(١) أحمد أمين: ظهر الإسلام، مرجع سابق، ج٢: ٥٦، وراجع أيضاً: أبو الفرج بن الجوزي آراؤه الكلامية والأخلاقية، مرجع سابق، ص ١٩٨-٢٠٠.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص ١٤٩ - ١٥٠.

والتجرد واعتزال الحياة »[١].

الغـزالـي والتصـوف الإسـلامي:

ازدهرت الصوفية وانتشرت في العصر الذي عاشه الإمام الغزالي والذي كان زاخراً أيضاً بأفكار مختلفة امتزجت فيها آراء المتكلمين والفلاسفة والباطنية، وبعد ما درس الغزالي كل أنواع العلوم الموجودة آنذاك انتهى إلى أن الصوفية هي الطريق الأمثل لمعرفة الحقيقة.

وقد كتب الغزالي عدة كتب في الصوفية من أهمها، "إحياء علوم الدين"، و"آداب الصوفية "، و"الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة "، و"مشكاة الأنوار".

ويعد كتاب "إحياء علوم الدين»من أهم كتب الصوفية، ويوضح الكتاب منهج الغزالي الصوفي. فقد بدأ الغزالي هذا الكتأب ببيان أركان الإسلام وأوضح أهمية العلم والعقيدة الراسخة التي تعد الأساس للدين ثم أوضح العبادات الخاصة بالدين وعلاقة الشريعة بالمجتمع في الربعين الأول والثاني.

أما الربعان الثالث والرابع من هذا الكتاب فقد تحدث عن الطرق التي تسمح للنفس بالعروج نحو الكمال الروحي إذا نجحت في قهر شهواتها وتغلبت على أهوائها. وأخذت بأسباب التقرب إلى الله عز وجل والزهد في زخارف الدنيا طلباً للفوز بالدار الآخرة ونعيمها. إلا أننا لا يمكننا أن نغفل عن أن كتاب الإحياء يشتمل على بعض أمور الصوفية التي لا تتفق مع الشريعة في أحيان كثيرة.

- منهـج الغـزالـي في التصـوف:

عماد مذهب الإمام الغزالي في التصوف هو الإيمان بالله واليوم الآخر والتسليم بحقيقة النبوة وإلزام كافة الخلق بالاعتراف بها، وأن النبي محمد ﷺ هو خاتم الأنبياء والمرسلين، أوجب الله سبحانه وتعالى علينا تصديقه في كل ما بلغ، وألزمنا باتباعه والسير على نهجه الكريم. فكل تصوف ينحرف عن إطار رسالة خير الأنام هو إلحاد[٢].

---

(١) د. محمد عبد الرحمن شعيب: في الأدب المقارن (أصوله وتياراته)، منشورات كلية الألسن، جامعة عين شمس، ١٩٦٨م، ص ١٣٣.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ١٤٥.

ومما يحسب للإمام الغزالي في منهجه الصوفي هو تطوير التصوف والانتقال به من حال الفهم الخاطئ بعدم الأخذ بأسباب العلم للوصول للمعرفة. إلى جعل طلب العلم أساساً لنيل قدر المعرفة الذي يمكن تحصيله أولاً، ثم إدراك باقية العلوم بالنور الإلهي، حيث يقول: "الأولى أن يقدم طريق التعليم على العلوم البرهانية ما للقوة البشرية إدراكه بالجهد والتعلم" (١).

وللوصول إلى حالة النور الإلهي يرى الغزالي أنه لا بدّ للإنسان من الاعتزال عن الناس، والإعراض عن الدنيا والتجرد لله حتى يفتح الله عليه بالعلم الإلهي الذي لا يمكن تحصيله بالتعلم الدنيوي، فيقول: «فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تفكرت في معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب» (٢).

ولكن على الجانب الآخر نجد أن هناك أموراً ابتدعها الصوفية وقد دافع عنها الغزالي، وعارضها كثير من العلماء، وعلى رأسهم الإمام ابن الجوزي:

١-العزلة.

٢-السياحة والتجرد عن الأموال.

٣-محاربة النفس.

٤-الغناء والتشبب بالجمال.

٥-التوكل وترك الأسباب.

١- العـــزلـــة:

عرف عن بعض الصحابة والتابعين إيثار الخلوة إلى أنفسهم والبعد عن ضجيج الحياة في أوقات معينة للتأمل وحساب النفس وتذكر وحشة القبر والانفراد فيه، ويوم الحساب وهَوْلَته، لكن هذه الخلوة لم تكن أبداً تدعوهم إلى العزلة والبعد عن المجتمع والمشاركة في الحياة اليومية، ذلك لأن الإسلام هو دين جماعة، وقد تواترت كثير من الأحاديث التي تدعو لالتزام الجماعة.

أما ما ابتدعه الصوفية من حياة العزلة زعماً منهم بأنهم يقلدون السلف من

---

(١) الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص ٣٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٩.

الصحابة والتابعين، فهذا غير صحيح. بل إنهم غالوا في تطبيق هذه العزلة حتى استباحوا ترك صلاة الجمعة والتي هي فريضة أمر الله سبحانه وتعالى المؤمنين بالسعي إليها بل أن يتركوا كل أمور الحياة من عمل وطلب للرزق من أجلها في قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [سورة الجمعة: آية ٩] (١).

فهذا أمر صريح بوجوب الجماعة، وأن يترك المؤمن التكسب لأجل الصلاة في جمع من المسلمين، فما بال الصوفي الذي يجلس في بيته لا يفعل شيئًا.

بل إن حياة العزلة تجعل الصوفي يبعد عن المشاركة في كل نواحي الحياة الاجتماعية والتي أمر الله بها، مثل إعادة المريض وتشييع الجنازات وطلب العلم في مجالسه. ونجد الغزالي يدافع عن هذه الأمور التي لا يقبلها شرع في كتابه "إحياء علوم الدين"، فيقول: «أما حياة الخلوة ففائدتها دفع الشواغل وضبط السمع والبصر فإنهما دهليز القلب».

ولا يكتفي الغزالي برأيه في وجوب انعزال الحياة الدنيا، بل إنه يرى أن هذه الخلوة يجب أن تكون في مكان مظلم، فإن لم يجد الصوفي هذا المكان فعليه أن يلف رأسه بكساء حتى لا يرى الضوء، وفي مثل هذه الحالة فقط يسمع الصوفي نداء الحق ويشاهد جلال حضرة الربوبية، فيقول الغزالي: "فلا بدّ من ضبط الحواس إلا عن قدر الضرورة، وليس يتم ذلك إلا بالخلوة في مكان مظلم بالخلوة في بيت مظلم، وإن لم يكن له مكان مظلم فيلف رأسه في جبة أو يتدثر بكساء أو إزار، ففي مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق ويشاهد جلال الحضرة الربوبية" (٢).

ويرى الإمام الغزالي أن الخلوة يجب أن تشمل كذلك الصمت - والجوع، والسهر حتى يكتمل صفاء النفس، ويرقى الشخص إلى النور الإلهي، حيث يقول: "وجب على معتصمه أن يحميه ويعصمه بحصن حصين يدفع عنه قواطع الطريق وهو أربعة أمور: الخلوة، والصمت، والجوع، والسهر. وهذا تحصن من القواطع فإن

---

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص ٢٧٩، وانظر أيضًا: أبو الفرج بن الجوزي، آراؤه الكلامية والأخلاقية، مرجع سابق، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣: ٧٤.

مقصود المريد إصلاح قلبه ليشاهد به ربه ويصلح لقربه"[(١)].

وعن الجوع نجد الغزالي يقول: «أما الجوع فإنه ينقص دم القلب ويبيضه وفي بياضه نوره، ويذيب شحم الفؤاد وفي ذوبانه رقته، ورقته مفتاح المكاشفة كما أن قساوته سبب الحجاب»[(٢)].

ويجد الغزالي أن السهر يصفي القلب، فيقول: «وأما السهر فإنه يجلو القلب ويصفيه وينوره، ... والنوم يُقَسِّي القلب ويميته إلا إذا كان بقدر الضرورة فيكون سبب المكاشفة لأسرار الغيب»[(٣)].

أما عن الصمت فيقول الإمام الغزالي: "الصمت تسهله العزلة، ... فالصمت يلقح العقل ويجلب الورع ويعلم التقوى"[(٤)].

هكذا نجد الغزالي يرسم صورة غير مرغوبة للشخص حتى يمكنه التقرب إلى الله عز وجل. والإمام ابن الجوزي يتعجب من رأي الإمام الغزالي في هذا، ويتساءل عن الكيفية التي عرف الغزالي بها أن الشخص في الحالة التي وصفها يسمع نداء الحق، وما يدريه أن الذي يسمعه في هذه الحالة العجيبة التي لا يقرها شرع ولا دين لا تكون إلا وساوس وخيالات فاسدة نتيجة لضعف البنية المرهقة من السهر وتقليل الطعام اللازم لحفظ التوازن في الفكر والجسد. فيقول: «إذا تغشى بثوبه وغمض عينيه تخايل هذه الأشياء، لأن في الدماغ ثلاث قوى: قوة يكون بها التخيل، وقوة يكون بها الفكرة، وقوة يكون بها الذكر. وموضع التخيل البطنان المتقدمان من بطون الدماغ، وموضع التفكر البطن الأوسط من بطون الدماغ، وموضع الحفظ الموضع المؤخر، فإن أطرق الإنسان وأغمض عينيه جال الفكر والتخيل، فيرى خيالات فيظنها ما ذكره من حضرة الربوبية إلى غير ذلك[(٥)].

وأرى أن هذه العزلة التي رسمها الغزالي غير مقبولة وغير جائزة، فعن الرسول ﷺ

---

(١) المصدر نفسه: ص٧٦.

(٢) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٣) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٤) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٥) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

قوله: (والذي نفس محمد بيديه لَغُدْوَةٌ أو رَوْحَة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها، ولمقام أحدكم في الصف خير من صلاته ستين سنة)(١).

فإن خلوة الإنسان مطلوبة لبعض الوقت لمحاسبة نفسه عن أعماله كما كان يفعل السلف الصالح. أما أن يعتزل الفرد الحياة، فهذا ضد الفطرة الإنسانية فإن آدم عليه السلام رغب في وجود أنيس له وهو في الجنة يتنعم بكل أصناف النعيم. وكذلك فإن هذه العزلة تدعو إلى تعطيل الإنسان عن عمارة الكون.

٢- السياحة والتجرد عن الأموال:

إن بعض الصوفية يرون استحباب الخروج عن المال والزوجة والولد، وهجر هذا كله والسياحة في الوديان للوصول لرضا الرحمن. ونجد الإمام الغزالي يثني على ذلك في كتاب الإحياء. ونجد هذا واضحاً في قول الغزالي: «أن يكون الأهل والولد شاغلاً له عن الله تعالى وجاذبا له إلى طلب الدنيا وحسن تدبير المعيشة للأولاد بكثرة المال وادخاره لهم وطلب التفاخر والتكاثر بهم وكل ما شغلك عن الله من أهل ومال وولد فهو عليك مشؤوم»(٢).

وحياة السياحة هذه والبعد عن الحياة الاجتماعية تساعد الصوفي على الخلوة التي ينشدها ويسعى إليها. فهو عندما يكون وحيداً في الوديان يسلم قلبه من اللذات، كما أن ذلك يساعده على الصمت والجوع والسهر الذين يصفون قلبه حسب اعتقاده.

٣- محاربة النفس وما فطرت عليه:

خلق الله الإنسان فسواه فعدله وفي أحسن صورة ركبه، وجعل لبدنه عليه حقا، بل هو وديعة بين يدي المؤمن ومطيته إلى الآخرة، ولذلك نهى الإسلام عن الإضرار بها. ولكن الصوفية ابتدعوا مخالفات للشريعة تضر بالعباد وتلحق الضرر بالأبدان. وأيد الإمام الغزالي أحوال الصوفية في هذا، فقال: «كان بعض الشيوخ في بداية إرادته يكسل عن القيام فألزم نفسه القيام على رأسه طول الليل لتسمح نفسه

---

(١) رواه البخاري: كتاب الرقائق، باب صفة الجنة والنار. ج٣، ص١٠٢٩. وصحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب فضل الغدوة والروحة في سبيل الله. ج٣، ص١٥٠٠.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٢: ٣٤

بالقيام عن طوع" (١).

وكذلك يذكر الغزالي مثالاً أخر، وهو من يستشعر في نفسه الجبن وضعف القلب، فأراد أن يحصل لنفسه خلق الشجاعة فكان يركب البحر في الشتاء عند اضطراب الأمواج.

بل ويرسم الغزالي صورة المبتدئ نفسه حتى تصل إلى مرادها. إن رأى الغالب عليه البطالة استخدمه في بيت الماء وتنظيفه وكنس المواضع وملازمة المطبخ ومواضع الدخان — وإن رأى شره الطعام غالباً عليه ألزمه الصوم، وإن رأى عَزَبًا ولم تنكسر شكوته بالصوم أمره أن يفطر ليلة على الماء وليلة على الخبز دون الماء ويمنعه اللحم رأساً (٢). إلى أخر هذه الصور الغريبة التي حفل بها كتاب الإحياء من أمور الصوفية.

ويرفض الإمام ابن الجوزي هذه الأعمال التي أثنى عليها الغزالي في كتاب الإحياء وندد من صدورها من إمام ذي سعة في العلم مثل الغزالي، وكيف به هذا وقد علم من كتاب الله عدم جواز الإضرار بالنفس من تعريض المسلم للمخاطر بركوب بحر هائج، أو حرمان النفس مما أحل الله لها (٣).

وإنني أرى أن الإمام الغزالي جانبه الصواب في الإشادة بهذه الأمور التي لا تمت للإسلام بصلة، فإن الله سبحانه وتعالى نهى الإنسان على إيذاء نفسه، فقال عز وجل: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [سورة البقرة: آية ١٩٥] أليس جلياً أنه من يركب بحراً هائجاً يعرض نفسه للموت، وكذلك فإن الصيام المتصل أو الفطور على ماء فقط يضر بصحة الإنسان، فيسهل تعرضه للأمراض، وفي هذا أيضاً إلقاء للنفس في التهلكة.

٤- الغنـــاء والتشـــبب بالجمـــال:

تبنى الغزالي كل بدع الصوفية حتى ما قارفوه من «تَشَبُّبَ بوصف الخدود، وحسن القد والقامة، وسائر أوصاف النساء الصحيح - عند الغزالي أنه لا يحرم- وقد ورد في هذا القول عن الغزالي في الإحياء، حيث قال: فأما النسيب وهو التشبيه

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣: ٦٠.

(٢) المصدر نفسه: ج٣: ٦٠ - ٦٥.

(٣) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص ٣٤١.

بوصف الخدود والأصداغ وحسن القد والقامة وسائر أوصاف النساء فهذا فيه نظر، والصحيح أنه لا يحرم نظمه وإنشاده بلحن وغير لحن»[١]

إلى جانب ذلك أباح سماع الغناء لكل فرد، إذ يقول في كتابه "الإحياء": ولا يدل على تحريم السماع نص ولا قياس، ويتضح ذلك في جوابنا عن القائلين إلى التحريم"[٢].

ويعترض ابن الجوزي على رأي الغزالي ويدلل على ذلك بأن رأي جمهور الفقهاء وعلى رأسهم الأئمة الكبار اعتبار ذلك بدعة[٣].

٥- التـــوكل وتـــرك الأسبــاب:

لقد عرف عن الصوفية أنهم يفهمون التوكل على الله تعالى بمعنى التواكل وترك الأسباب، وقد كان الغزالي سندًا لهم في هذا الرأي. إذ أجاز الغزالي للصوفية ترك الأسباب وعدم التزود لكل حالة بما يناسبها، وعد ذلك من أعلى درجات التوكل[٤].

ويعترض الإمام ابن الجوزي على ذلك بأن هذا الفعل مخالفة لصحيح سنة رسول الله عليه وسلم الذي كان يعد لكل أمر عدته، وهو خير من توكل على ربه، دون أن يصرفه التوكل عن إعداد العدة والتذرع بالأسباب، حتى أنه ﷺ لما أمره ربه بالهجرة من مكة إلى المدينة لم يدع احتياطاً ممكناً إلا وأخذه، ولا حيلة يمكن أن تصرف القوم عنه إلا وسلكها فمن ذلك أنه أعد أبو بكر راحلتين وزاداً ورصداً عيوناً على الطريق، ورتباً مرور القطيع ليخفي على آثارهما، والتمسا المكث في الغار ثلاثة أيام لينصرف القوم عن طلبهما إلى آخر ما تحفل به قصة الهجرة الواردة في السيرة المطهرة [٥].

والخلاصة إنني أرى أنه بالرغم من فضل الزهد في شهوات الحياة الدنيا إلا إنني لا أتفق في الرأي مع الإمام الغزالي في الإسراف في ذلك كثيراً. فيجب مراعاة الأمور التي سمح لنا بها ديننا وأوصانا بها وتلك التي نهانا عنها وأمرنا باجتنابها. فقد حث الإسلام

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٣، ص٦٠.
(٢) المصدر نفسه: ج٢: ٢٦٨.
(٣) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص ١٦٠.
(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج ٤: ٢٥٩.
(٥) ابن الجوزي: تلبيس ابليس، مرجع سابق، ص ١٦٢.

على العلم والعمل فقد كانت أول كلمة نــزلت على الرسول الكريم ﷺ من الكتاب الحكيم (اقرأ). دلالة على أهمية العلم والمعرفة، وكيف لنا بالعلم والقعود بالمنــزل وترك أسباب العلم. وقد أمرنا الدين بالعمل من أجل الكسب الحلال الذي يكفي المسلم ويحييه حياة كريمة، فما كان الإسلام يوماً يدعو إلى الفقر والتكفف والسؤال.

وقد عرف عن عدد من الصحابة الغنى وبذل هذا المال في نشر دين الإسلام ورفعته. وفي وقتنا الحالي كيف لنا أن نكون أمة قوية ذات سيادة ونحن نفضل القعود في البيت لا نخرج للعمل أو الصلاة انتظاراً لتنظيف ثوب واحد يملكه الفرد. وكيف لنا من امتلاك كل أسباب العلم والتقدم ونحن لا نملك المال، بل وندعو لنبذه. فإن الأمة القوية لا بدّ لها أن تتسلح بالعلم والعمل الذين حث عليهما الدين الحق لا الركون إلى القعود في البيت أو حتى البقاء في المساجد بعد أداء العبادات المطلوبة. فطالب العلم عابد، والعامل في عمله عابد، والمرأة التي تدبر شؤون بيتها عابدة. فليست العبادة الصحيحة أن نترك الحياة الدنيا حتى نصبح مجتمعاً غير منتج لا يملك آليات حياته، يتسول أسباب عيشه، ومن ثم لا يملك أموره.

فالمسلم الحق هو من يأخذ بكل أسباب العلم والمعرفة، كل في مجاله، فالمجتمع المسلم يحتاج إلى الداعية الصالح الواعي لما يدور حوله، ولما يصلح شأن العباد في الدنيا والآخرة بكل مقتضيات ومفردات الحياة المعاصرة. وكذلك يحتاج إلى علماء مسلمين صالحين، يبتغون رضاء الله، في كل مجالات الحياة، فنحتاج إلى الطبيب، والمهندس، والزارع، والصانع، والعامل، ورجال المال والاقتصاد، ورجال السياسة الذين يقودون الأمة لصلاح شأنها بين الأمم الأخرى.

فإن أزهى عصور الأمة الإسلامية كانت عندما قام كل مسلم بعمله على أكمل وجه. عاملين بما أمر به الله ورسوله من عمل للدنيا والآخرة. لا أن نترك أمور الحياة إلى من لا يراعي حق المسلمين، ثم نطلب منه يد العون والمساعدة. فعلى المجتمع المسلم كله أن يتكاتف لرفعة دين الله، وأن يعلم الإنسانية جمعاء كيف أن الإسلام هو الدين الخالد الذي يقود البشرية لصلاح أمرها في الدنيا والآخرة.

ثانيًا: التــوكل:

لا شك أن التوكل من القضايا الاجتماعية المهمة التي تعددت حولها الآراء

على مر العصور، لما له من تأثير اجتماعي كبير في حياة الأمة الإسلامية.

وقد تناول الإمام الغزالي رحمه الله في كتابه إحياء علوم الدين قضية التوكل وعده من المنجيات التي تسمو بالنفس البشرية إلى رحاب الصفاء الإلهي. وسنتناول في هذا المبحث دراسة التوكل، ودرجاته، وما له من أثر اجتماعي خطير في حياة الفرد والمجتمع، والفرق بينه وبين التواكل، وكذلك تناول أعمال المتوكلين.

مفهـــوم التـــوكل:

حقيقة التوكل هي الثقة بما عند الله تعالى، واليأس عما في أيدي الناس. والتوكيل هو إقامة الغير مقام نفسه في التصرف فيما يملكه، وهذا جائز في البشر. والوكيل هو الذي يتصرف لغيره لعجز وكيله[(١)].

فالتوكل على الله هو اعتصام المسلم بالله عز وجل في كل أحواله، ومن هنا كانت منـــزلة التوكل من أعلى المنازل الإيمانية.

ويرى الإمام الغزالي رحمه الله أن التوكل منـــزلة من منازل الدين، ومقام من مقامات الموقنين، بل هو من معالي درجات المقربين[(٢)].

ويوضح الغزالي أن التوكل غامض من حيث العلم، وشاق من حيث العمل. ويرجع سبب صعوبة فهمه إلى أنه إذا أخذ بالأسباب وترك التوكل على الله فهو شرك -معاذ الله-، وعلى الجانب الآخر فإن التثاقل عن الأخذ بالأسباب كلية طعن في السنة وقدح في الشرع. فتحقيق معنى التوكل على وجه يتوافق فيه مقتضى التوحيد والنقل والشرع في غاية الغموض والعسر لا يحظى به إلا المؤمنون حقاً[(٣)].

وقد تأثر الإمام الغزالي بالإمام القشيري[(٤)] في مفهومه للتوكل. حيث يرى القشيري أن التوكل هو الاعتصام بالله تعالى، ومحله القلب، والحركة بالظاهر لا تنافي

---

(١) الجرجاني: التعريفات، مرجع سابق، ص٢٣.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٤٣.

(٣) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

(٤) القشيري: أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري، توفي سنة ٤٦٥هـ، وهو من الصوفية. د. محمد بسيوني، أبو القاسم القشيري، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٨م، ط١، ص١٦-٢٠.

التوكل بالقلب، بعد ما تحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى، وأنه إن تعسر شيء فبتقديره، وإن اتفق آخر فبتيسيره[١].

وكذلك تأثر الغزالي برأي أبي طالب المكي الذي ذهب إلى أن التوكل من أعلى مقامات المتقين، وأشرف أحوال المقربين، لأن الله جعل المتوكل حبيبه، وألقى عليه محبته. فقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [سورة الطلاق: آية ٣] فيرى المكي أن الله سبحانه كافي المتوكل مما سواه، فمن كان الله تعالى كافيه، فهو شَافِيه ومُعَافِيه. فقد صار المتوكل على الله تعالى، من عباد الرحمن الذين أضافهم إلى وصف الرحمة، ومن عباد التخصيص الذين ضمن لهم الكفاية[٢].

وكذلك روى البخاري عن ابن عباس، أن إبراهيم عليه السلام حين ألقى في النار، قال: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [سورة آل عمران: آية ١٧٣] وقالها محمد ﷺ حين قيل له: إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم [٣] [٤].

فالتوكل على الله عز وجل هو من الصفات الحميدة التي يجب أن يتحلى بها كل مسلم. وقد ذكر الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين آيات كثيرة من الكتاب العزيز تحث المؤمن على التوكل على الله عز وجل، وكذلك جاءت الأخبار في السنة المطهرة. فقد قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة المائده: آية ٢٣] ويقول عز وجل: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [سورة إبراهيم: آية ١٢] ويقول سبحانه: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [سورة الطلاق: آية ٣] ويقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [سورة آل عمران: آية ١٥٩] ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة الأنفال: آية ٤٩] فكلها آيات تدعو إلى ضرورة توكل المؤمن على الله عز وجل.

---

(١) القشيري: الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص ١٢٩.

(٢) أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٦١م، ج٢: ٣.

(٣) صحيح البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم. ج٤، ص١٦٦٢.

(٤) النووي: رياض الصالحين، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ٤٠.

وقد قال رسول الله ﷺ: «لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خِماصًا وتروح بِطَانًا»(١).

درجات التوكل عند الغزالي:

يقسم الإمام أبو حامد الغزالي التوكل من حيث القوة والضعف إلى ثلاث درجات:-

- **الدرجة الأولى** (وهي أقل الدرجات): أن يكون حاله في حق الله تعالى والثقة بكفالته وعنايته كحاله في الثقة بالوكيل.
- **الدرجة الثانية**، وهي أقوى من سابقتها: بأن يكون حاله مع الله تعالى كحال الطفل مع أمه، فإنه لا يعرف غيرها ولا يفزع إلى أحد سواها ولا يعتمد إلا عليها، فإذا رآها تعلق في كل حال بذيلها ولم يخلها، وإن نابه أمر في غيبتها كان أول سابق إلى لسانه: يا أماه. وأول خاطر يخطر في قلبه أمه فهي مفزعه.
- **الدرجة الثالثة** (وهي أعلاها): أن يكون بين يدي الله تعالى في حركاته وسكناته مثل الميت بين يدي الغاسل، لا يفارقه إلا في أنه يرى نفسه ميتاً تحركه القدرة الأزلية كما تحرك يد الغاسل الميت(٢).

ونجد الإمام الغزالي قد تأثر بشيخه الإمام الطوسي في هذا التقسيم لدرجات المتوكلين. فقد قسم الإمام الطوسي المتوكلين إلى ثلاث درجات تقارب تقسيم الغزالي نفسه، وهي:

١- توكل المؤمنين: لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة التوبة: آية ٥١] وهنا يكون التوكل طرح البدن للعبودية، وتعلق القلب بالربوبية، والطمأنينة إلى الكفاية، فإن أعطى شكر، وإن منع صبر راضياً موافقاً للقدر.

٢- توكل أهل الخصوص: لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [سورة إبراهيم: آية ١٢] فخص توكل المتوكلين من توكل المؤمنين. وهو أن يكون توكله على الله لله، لا لسبب آخر.

٣- توكل خصوص الخصوص: لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ

---

(١) مسند أحمد: كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة، باب أول مسند عمر بن الخطاب، ج١، ١٤٣.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٦١.

حَسْبُه﴾ [سورة الطلاق: آية ٣] فلم يردهم إلى شيء سواه، كما قال لسيد المرسلين وإمام المتوكلين: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا ﴾ [سورة الفرقان: آية ٥٨] فيكون الإيواء إلى الله تعالى وحده، في جميع الأحوال[١].

ونجد هنا تشابهاً واضحاً بين تقسيم الإمام الغزالي وشيخه الإمام الطوسي في الدرجات الثلاث للمتوكلين. فالدرجة الأولى عند الغزالي هي درجة توكل المؤمنين عند الطوسي والتي يؤمن فيها العبد بالله عز وجل ويتوكل عليه ويثق بعنايته له. أما الدرجة الثانية عند الغزالي فهي تماثل درجة توكل الخصوص عند الطوسي التي يتوكل فيها العبد على الله وحده فسبحانه وتعالى سييسر حياته بأسباب خفية لا يسعى إليها هو. وكذلك نجد في الدرجة الثالثة تقاربا بين الإمامين، فالغزالي يرى أنها درجة اللجوء الكامل لله عز وجل دون غيره تحركه القدرة الأزلية، وكذلك الرأي للطوسي فهو يعد هذه درجة توكل خصوص الخصوص الذي يتوكل صاحبها على الله في جميع أحواله فهو مأواه الوحيد.

-أعمال المتوكليـــن:

ويوضح الغزالي أن تأثير التوكل يظهر في حركة العبد، وسعيه بعلمه إلى مقاصده. وهي تنقسم إلى أربعة أحوال:

-أن يكون لأجل جلب نافع هو مفقود عنده كالكسب.

-أن يكون لحفظ نافع هو موجود عنده كالادخار.

-أن يكـــون لدفـــع ضـــار لم ينـــــزل بـــه كدفع الصائل[٢]، والسارق، والسباع.

-أن يكون لإزالة ضار قد نـــزل به كالتداوي من المرض.

فمقصود حركات العبد لا تعدو هذه الأحوال الأربعة، وهو جلب النافع أو

---

(١) الطوسي: اللمع مرجع سابق، ص ٧٨-٧٩. وانظر أيضا: د. عبد اللطيف العبد: التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات الواردة عليه، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٨٦، ص٢٩٩-٣٠١.

(٢) صال عليه: سطا عليه ليقهره. لسان العرب- مادة: صال، ص ٣٧٤ .

حفظه أو دفع الضار أو قطعه[١].

وقد قسم الإمام الغزالي كل قسم من هذه الأربعة إلى عدة درجات.

أولاً: من حيث جلب النافع المفقـــود:

فقد قسم الإمام الغزالي التوكل من حيث جلب النافع المفقود إلى ثلاث درجات، هي:

- **الدرجة الأولى**، وهي ترك الأسباب المقطوع بها: كالجائع المحتاج الذي لا يمد يده إلى الطعام وهو موضوع بين يديه، ويقول: إنه متوكل. فشرط التوكل من وجهة نظره عندئذ هو ترك السعي، ويرى أن مد يده إلى الطعام سعى وحركة وكذلك مضغه بالأسنان وابتلاعه بإطباق أعالي الحنك على أسافله.

وينكر الإمام الغزالي رأي أهل هذه الدرج، بل ويعد هذا جنون محض وليس من التوكل في شيء. فهل ينتظر أن يخلق الله تعالى فيه شبعًا دون الخبز؟ أو يخلق في الخبز حركة إليه؟ أو يسخر ملكاً ليمضغه له ويوصله إلى معدته؟ فهذا جهل بسنة الله تعالى في خلقه. فلا يجوز للإنسان ترك الأسباب، وإنما يكون التوكل في هذا الحال بالعلم بأن الله عز وجل هو مسبب الأسباب[٢].

وإنني أرى أن الإمام الغزالي رحمه الله قد أصاب الرأي في أصحاب هذه الدرجة. فليس في الشرع أو العقل ما يبيح للفرد أن يجلس كجسد هامد دون أي حركة حتى أنه لا يمد يده إلى الطعام الذي يأتي به إليه. فقد خلق الله عز وجل الإنسان لعمارة الأرض. فكيف له من هذه العمارة وهو حتى لا يقدم على مد يده إلى طعام جيء به إليه. فعمارة الأرض وخلافته لله عز وجل في أرضه هي الوظيفة الرئيسة للإنسان وهذا يتطلب منه الحركة والسعي والعمل الدؤوب. فما عرف عن أحد من الأنبياء أو الصحابة والتابعين إلا السعي في كل نواحي الحياة مع عظيم توكلهم على الله عز وجل.

- **الدرجة الثانية**، وهي ترك الأسباب التي ليست متيقنة، ولكن الغالب أن المسببات لا تتم إلا بدونها: ويناقش الإمام الغزالي لأصحاب هذه الدرجة

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٦٥- ٢٦٦.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٦٣.

مثالين، هما:

المثال الأول: كالذي يفارق الأمصار والقوافل ويسافر في البوادي التي لا يطرقها الناس إلا نادراً ويكون سفره من غير استصحاب زاد. ويرى الغزالي أن هذا ليس شرطاً في التوكل للعوام، بل استصحاب الزاد في البوادي سنة الأولين، ولا يزول التوكل به بعد أن يكون الاعتماد على فضل الله تعالى لا على الزاد وحده.

أما بالنسبة للأتقياء أصحاب الثقة البالغة في الله عز وجل فيجيز لهم الغزالي هذا الفعل، ويرى أنه من أعلى مقامات التوكل. ويرد على القول بأن ذلك الفعل هو سعي في الهلاك وإلقاء للنفس في التهلكة، أن هذا يخرج عن كونه حراماً بشرطين:

- **الأول**: أن يكون الرجل قد أخذ في رياضة نفسه وجاهدها وسواها على الصبر عن الطعام أسبوعاً وما يقاربه، بحيث يصبر عنه بلا ضيق قلب وتشوش خاطر وتعذر في ذكر الله تعالى.

- الثاني: أن يكون بحيث يقوى على التقوت بالحشيش وما يتفق من الأشياء الخسيسة.

ويرى الغزالي أنه بعد هذين الشرطين لا يخلو في غالب الأمر في البوادي في كل أسبوع عن أن يلقاه آدمي أو ينتهي إلى محلة أو قرية أو إلى حشيش يجتزئ به فيحيا به مجاهداً نفسه، والمجاهدة عماد التوكل(١).

في هذا المثال نجد الإمام الغزالي قد تأثر بآراء الصوفية ومن بينهم القشيري والسهروردي. فيقول القشيري: «سمعت أبا حمزة يقول: إني أستحي من الله تعالى أن أدخل البادية وأنا شبعان، وقد اعتقدت التوكل لئلا يكون سعيي على الشبع زاداً أتزوده»(٢). ويبيح السهروردي السفر للصوفي المتمكن وحيداً مجرداً، لأنه يعلم آفات نفسه بشرط أن يختار الوحدة على بصيرة(٣).

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٧٤.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص ٧٨.

(٣) شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد السهروردي: عوارف المعارف، ملحق كتاب إحياء علوم الدين، المكتبة التجارية بمصر، دون تاريخ، ص ٩٦.

ولكننا نجد على الجانب الآخر الإمام ابن الجوزي يعارض الإمام الغزالي في هذا المعنى للتوكل ويعده تواكلا. حيث ينكر ابن الجوزي على الغزالي إجازته للصوفية أو من يعدهم أصحاب الدرجات العلى من التقوى بترك الأسباب وعدم التزود لكل حال بما يناسبها. فيقول: «أقبح ما في القول إنه صدر من فقيه، فإنه قد لا يلقى أحداً، وقد يضل، وقد يمرض فلا يصلح له الحشيش، وقد يلقى من لا يطعمه ويتعرض بمن لا يضيفه وتفوته الجماعة قطعا وقد يموت ولا يقابله أحد»(١).

ويرى ابن الجوزي أن هذا مخالفة صريحة لسنة رسول الله ﷺ الذي كان يعد لكل أمر عدته، وهو خير من توكل على ربه، دون أن يصرفه التوكل عن إعداد العدة والتذرع بالأسباب(٢).

وإنني أرى أن الإمام الغزالي قد بالغ في هذا المثال؛ حيث يرى الإمام أبو حامد أن الأفضل للمسافر في البوادي الوحدة وعدم اصطحاب الزاد، ويعد صاحبه من أصحاب المقامات الرفيعة في التوكل. فهذا إلقاء واضح للنفس في التهلكة. وشرطا دخول البادية دون زاد للذين أوضحهما الغزالي في ذلك غير منطقيين. فكيف للإنسان أن يعتمد على الظن بأنه قد يقابل إنسانًا آخر يحمل زاداً يعطيه بعضه، أو أنه يأكل بعض الحشيش أو الأشياء الخسيسة، أو أنه قد يصل إلى قرية يجد فيها من يضيفه، بل إنه في المقابل ربما لا يجد أحداً يعطيه الزاد، وربما ضل الطريق، وربما مرض، ثم إنه قد يموت ولا يجد من يواريه التراب ولا من يصلي عليه ويتبعه. فليس في هذا أي فضيلة ينالها المسلم بل هو مخاطرة واضحة بالنفس، لا يرضى عنها الله ورسوله.

• المثال الثاني: وفي المثال الثاني الذي يذكره الغزالي لأصحاب الدرجة الثانية من التوكل، هؤلاء الذين يفضلون القعود في البلد بغير كسب توكلاً على الله سبحانه وتعالى. ويطرح ذلك سؤالاً: أهذا حرام أو مباح أو مندوب ؟ ويرى الغزالي أن ذلك ليس بحرام، بل لا يبعد أن يأتيه الرزق من حيث لا يحتسب ولكن قد يتأخر عنه والصبر ممكن إلى أن يتفق. ولكن لو أغلق باب البيت على نفسه بحيث لا طريق لأحد إليه ففعله ذلك حرام، وإن فتح باب البيت وهو بطال غير مشغول بعبادة

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص ٢٦٦.
(٢) المرجع نفسه: ص ٢٩١.

فالكسب والخروج أولى له، ولكن ليس فعله حراماً إلا أن يشرف على الموت فعند ذلك يلزمه الخروج والسؤال والكسب. وإن كان مشغول القلب بالله غير مستشرف[1] إلى الناس ولا متطلع إلى من يدخل من الباب فيأتيه برزقه، بل تطلعه إلى فضل الله تعالى واشتغاله بالله فهو أفضل، وهو من مقامات التوكل[2].

ونجد الإمام الغزالي هنا قد تأثر بآراء الصوفية، فقد قال الرازي إنه: سمع رجلاً يسأل أبا عبد الله بن سالم أنحن مستعبدون بالكسب أم بالتوكل؟ فقال: التوكل هو حال رسول الله ﷺ والكسب حال سنة رسول الله ﷺ. وإنما سن الكسب لمن ضعف عن التوكل وسقط عن درجة الكمال التي هي حاله فمن أطاق التوكل فالكسب غير مباح له بحال إلا كسب معاونة لا كسب اعتماد عليه. ومن ضعف عن حال التوكل التي هي حال رسول الله صلى اله عليه وسلم أبيح له المعاش في الكسب لئلا يسقط عن درجة سنته حين سقط عن درجة حاله.

ولكن الإمام ابن الجوزي ينكر على الإمام الغزالي هذا الرأي في عدم السعي للكسب الحلال، فيقول: «التوكل فعل القلب، لا ينافي الجوارح، ولو كان كل كاسب ليس بمتوكل، لكان الأنبياء غير متوكلين: فقد كان آدم عليه السلام حرَّاثًا، ونوح وزكريا نجارين، وإدريس خياطًا، وإبراهيم ولوط زارعين، وصالح تاجرًا، وكان سليمان يعمل الخوص، وداود يصنع الدرع، وكان موسى وشعيب ومحمد سلام الله عليهم أجمعين رعاة غنم. وقد قال نبينا محمد ﷺ: كنت أرعى غنمًا لأهل مكة بالقراريط. فلما أغناه الله عز وجل بما فرض له من الفيء، لم يحتج إلى الكسب. وكان أبو بكر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وطلحة رضوان الله تعالى عليهم بَزَّازين. وكان الزبير بن العوام وعمرو بن العاص خَزَّارين، وكذلك أبو حنيفة رضي الله عنهم. وما زال التابعون ومن بعدهم يكتسبون ويأمرون بالكسب»[3].

وكان الصحابة ينهون عن التسول ويأمرون بالكسب. فقد قال عمر بن

---

(١) استشرف للشيء: تعرض واستشرف الشيء: رفع بصره ينظر اليه. الجرجاني: التعريفات، مرجع سابق، مادة: شَرُفَ، ص ٣٤١.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٧٤-٢٧٦.

(٣) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص ٢٤٩.

الخطاب رضي الله عنه: يا معشر الفقراء ارفعوا رؤوسكم فقد وضح الطريق فاستبقوا الخيرات ولا تكونوا عيالا على المسلمين(١). فهنا نجد الفاروق عمر رضي الله عنه ينهي المسلم أن يبقى بلا عمل ولا كسب فيكون عيالاً على الآخرين ينتظر قوت حياته من عملهم وكسبهم. فهؤلاء متوكلون على كسب الآخرين.

وكذلك كان التابعون ينهون عن ترك الكسب والتسول. فلما سئل أحمد بن حنبل: ما تقول في رجل جلس في بيته أو في مسجده، وقال: لا أعمل شيئًا حتى يأتيني رزقي، فقال أحمد: هذا رجل جهل العلم. أما سمع قول رسول الله ﷺ: "جعل الله رزقي تحت ظل رمحي"(٢)، وحديثه الآخر في ذكر الطير تغدو خماصًا وتعود بطانًا، فذكر أحمد أنها تغدو في طلب الرزق.

وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألت أبي عن قوم يقولون نتوكل على الله ولا نكتسب، فقال: ينبغي للناس كلهم أن يتوكلوا على الله، ولكن يعودون على أنفسهم بالكسب. هذا قول إنسان أحمق(٣).

وإنني أرى أن الإمام الغزالي كان غير موفق في رأيه عن التوكل في هذا المثال أيضاً، فقد بالغ فيه إلى حد الخلط بين التوكل والتواكل؛ حيث يرى الإمام أبو حامد أنه من الأفضل للمتوكل أن ينتظر ويصبر على الجوع حتى يأتي إليه شخص آخر بالطعام. وهذا الحال غير لائق بالمسلم، أليس أكرم للمسلم ألا يعتمد على السؤال وتسول القوت اللازم لحياته، فإنه في هذا الموضع يعتمد على جد وتعب وكسب غيره من المسلمين. وكيف لنا من رفعة الأمة وإنني أرى أن من أعلى درجات التقرب لله عز وجل هو ترك العمل والسعي مع السؤال والتسول. فقد كرم الله عز وجل الإنسان فكيف له أن يقبل بهذه المهانة.

فالعمل لكسب المال الذي يعف صاحبه عن ذل السؤال هو واجب شرعي على كل مسلم. وقد حث الرسول الكريم على عدم السؤال، فقال ﷺ: «اليد العليا

---

(١) المرجع نفسه: ص ٢٥٢.

(٢) مسند أحمد: كتاب مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب، ج٣، ص ٢١٣.

(٣) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص ٢٥٣.

خير عند الله من اليد السفلى»(١).

كما أن ترك العمل والقعود في البيوت أو المساجد للعبادة هو فهم خاطئ للدين، فما دعا الإسلام أبداً لذلك. فقد قال عز وجل: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [سورة الجمعة: آية ٩] ثم قال: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [سورة الجمعة: آية ١٠] فأمرنا الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه العزيز أن نترك العمل وقت الصلاة فقط، وبعد قضاء الصلاة أن يعود كل مسلم لعمله طلباً للرزق الحلال. كما أن جميع الأنبياء كانوا يعملون طلباً للرزق. وكان رسول الله ﷺ يرعى الغنم، وكان يتاجر في مال زوجته السيدة خديجة رضي الله عنها. وكان أئمة الصحابة كلهم يسعون في طلب الرزق. وماذا يكون حال الأمة الإسلامية إذا انتشر فيها عدم العمل والكسب.

فإننا إن أجزنا لواحد التوكل دون الكسب، فلا بدّ أن نجيزه للجميع. ومن أين للأمة من مال واقتصاد قوى يسد احتياجات المسلمين اليومية من مطعم وملبس ومسكن. وكذلك كيف نجد المال اللازم لبناء المساجد، وبناء المدارس والجامعات لتعليم الطلاب، وبناء المستشفيات لعلاج المرضى، وبناء المصانع لإنتاج متطلبات الحياة. كل هذه الأمور وغيرها اللازمة لحياة الفرد والمجتمع تحتاج إلى المال الذي يكتسب عن طريق السعي العمل. أعز الله المسلمين برجال يقودونهم إلى الفهم الصحيح للتوكل لصلاح أمرنا في الدين والدنيا للفوز برضاء الرحمن عز وجل.

-الدرجة الثالثة: ملابسة الأسباب التي يتوهم إفضاؤها إلى المسببات من غير ثقة ظاهرة، كالذي يستقصي في التدبيرات الدقيقة في تفصيل الاكتساب ووجوهه، كالذي يكتسب مالاً حلالاً باستخدام الحيل الدقيقة المباحة. فيعده الغزالي قد خرج بالكلية عن درجات التوكل جميعها (٢).

وإنني أرى أن الغزالي قد جانبه الصواب في أصحاب هذه الدرجة أيضًا.

---

(١) عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال اليد العليا خير من اليد السفلى فاليد العليا هي المنفقة والسفلى هي السائلة (صحيح البخاري: كتاب الزكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى) ج٢، ص٥١٨.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٦٧.

فالكسب الحلال الذي يحصل عليه الإنسان بسعيه في الطرق المباحة شرعاً هو واجب كل مسلم. وإذا كان الشخص يتخذ كل التفاصيل الدقيقة لهذا العمل، فهذا واجب عليه. فإن الله عز وجل يقول في كتابه العزيز: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة التوبة: آية ١٠٥] وقال الرسول المصطفى ﷺ: (إن الله يريد إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه)[١]. فإن الأخذ بالتدابير الدقيقة المباحة هو إتقان لهذا العمل واجتهاد فيه. وهذا لا ينقص من التوكل على الله سبحانه في شيء.

-مقامات المتوكلين في الأخذ بالأسباب:

بعد هذا الطرح لدرجات الأخذ بالأسباب لكسب الشيء المفقود للمتوكل، قسم الإمام الغزالي المتوكلين عند ممارستهم لهذه الأسباب السابقة إلى ثلاث مقامات، هي:

-المقام الأول: هو مقام الخواص ونظرائه، وهو الذي يدور في البوادي بغير زاد ثقة بفضل الله تعالى عليه في تقويته على الصبر أسبوعاً وما فوقه، أو تيسير حشيش له أو قوت، أو تثبيته على الرضا بالموت إن لم يتيسر له شيء من ذلك.

-المقام الثاني: أن يقعد في بيته أو في مسجد ولكنه في القرى والأمصار، وهذا أضعف من الأول. لكنه أيضًا متوكل لأنه تارك للكسب والأسباب الظاهرة، معول على فضل الله تعالى في تدبير أمره من جهة الأسباب الخفية.

-المقام الثالث: أن يخرج ويكتسب وهذا السعي لا يخرجه عن مقامات التوكل. إذا لم يكن طمأنينة نفسه إلى كفايته وقوته وجاهه وبضاعته، فإن ذلك ربما يهلكه الله تعالى جميعه في لحظة، ثم إن كان هذا المكتسب مكتسباً لعياله أو ليفرق على المساكين فهو ببدنه مكتسب وبقلبه عنه منقطع[٢].

وأرى أن الإمام الغزالي قد بنى هذه الدرجات من مقامات المتوكلين على درجات توكلهم التي جاوزت أحياناً كثيرة الشرع والعقل. كما نلاحظ أن الإمام الغزالي هنا يعد الكسب من مقامات المتوكلين رغم أنه عند تقسيم درجات التوكل قد رفع عن الشخص الذي يعمل لكسب المال من درجات المتوكلين. وهذا خلط

(١) الحديث صحيح، ناصر الدين اللباني، السلسلة الصحيحة، ج٣، ص١٠٦.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٦٨.

واضح من الإمام الغزالي.

فالتوكل على الله سبحانه وتعالى إنما يكون بالقلب مع الأخذ بالأسباب المطلوبة لهدفه. وينبغي على المسلم المتوكل أن يأخذ بالأسباب المشروعة في جميع أحواله، وأن يسعى إلى ذلك قدر استطاعته مع اعتماد قلبه على الله عز وجل.

ثانيـــًا: حفظ النافع الموجود:

يقسم الغزالي من حصل له مال بإرث أو كسب أو سؤال أو سبب من الأسباب فله في الادخار ثلاثة أحوال:

- **الحالة الأولى** (وهي الدرجة العليا): أن يأخذ قدر حاجته في الوقت فيأكل إن كان جائعا، ويلبس إن كان عارياً، ويشتري مسكنا مختصرا إن كان محتاجًا، ويفرق الباقي في الحال. ولا يأخذه ولا يدخره إلا بالقدر الذي يدرك به من يستحقه ويحتاج إليه، فيدخره على هذه النية.

- **الحالة الثانية**: أن من يدخر لأربعين يوما فما دونها، يحرم من المقام الموعود للمتوكلين.

- **الحالة الثالثة**: أن يدخر لسنة فما فوقها فهذا يخرج عن حدود التوكل، وهو ليس من المتوكلين أصلاً(١).

ونجد الإمام ابن الجوزي يعارض الإمام أبا حامد الغزالي في ادخار المال، فيقول: «التوكل اعتماد القلب على الوكيل وحده وذلك لا يناقض حركة البدن في التعلق بالأسباب ولا ادخار المال»(٢).

ونرى أن الغزالي قد بالغ في النهي عن الادخار، فقد قال رسول الله ﷺ: «إنك إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»(٣)، فإن الإرث سواء أكان مالاً أو أرضاً أو عقاراً إنما هو صورة من صور الادخار. فإن تخلى الناس عن الادخار، لعطل العمل بأحكام الميراث في الكتاب الحكيم. فكيف يكون هناك إرث

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٧٦.

(٢) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

(٣) صحيح البخاري: باب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس. ج٣، ص ٢٣١.

إذا لم يدخر المسلم ما يزيد عن حاجته بعد أن يؤدي حقوق الله من زكاة في ماله.

كذلك فإن الزكاة والحج وهما أركان الإسلام يقومان على وجود مال مدخر للمسلم أكثر من قوت يومه. بل إن زكاة المال لا تجب إلا بمرور عام كامل على النصاب مدخر دون الحاجة إليه في متطلبات الحياة. وكذلك فإن الاستطاعة المالية من شروط الحج وهو يتطلب أيضاً زيادة في المال عن احتياجات المسلم الضرورية من مأكل ومسكن، وغيرها.

ثالثــاً: دفع الضار الذي لم يحدث بعد:

يحتاج الفرد للأخذ بأسباب الحذر من وقوع ضرر له سواء في النفس أو المال. ويرى الغزالي أنه ليس من شروط التوكل ترك الأسباب الدافعة رأسًا. ويذكر أمثلة عدة لذلك:-

* في النفس كالنوم في الأرض المسبعة أو في مجاري السيل من الوادي أو تحت الجدار المائل، والسقف المنكسر فكل ذلك منهي عنه وصاحبه قد عرض نفسه للهلاك بغير فائدة.

* الصبر على أذى الحيات والسباع والعقارب، فترك دفعها ليس من التوكل في شيء إذ لا فائدة فيه.

* في الأسباب الدافعة عن المال، فلا ينقص التوكل بإغلاق باب البيت عند الخروج ولا بأن يعقل البعير. ولذلك قال ﷺ للأعرابي لما أهمل البعير توكلاً: (اعقلها وتوكل)[١].

ويوضح الإمام الغزالي أن التوكل في مثل هذه الأمور لا يكون بترك الأسباب الدافعة للضرر رأساً، وإنما يكون بالعلم والحال:-

العلم: وهو أن يعلم أن اللص إن اندفع لم يندفع بكفايته في إغلاق الباب، بل لم يندفع إلا بدفع الله تعالى إياه، فكم من باب يغلق ولا ينفع، وكم من بعير يعقل ويموت أو يفلت، وكم من آخذ سلاحه يقتل أو يغلب، فلا تتكل على هذه الأسباب أصلاً بل على مسبب الأسباب.

(١) الحديث رواه ابن حبان في صحيحه، ج٢، ص٥١٠.

- الحال: وهو أن يكون راضيا بما يقضي الله تعالى به في بيته ونفسه، وكيفما قضي فهو راض به وما إغلاقه الباب تحصنا من قضائه سبحانه وتسخطا له، بل جريا على مقتضى سنته في ترتيب الأسباب. فإذا كان هذا حاله مع علمه بأن الله هو مسبب الأسباب لم يخرج عن حدود التوكل بعَقل البعير وأخذ السلاح وإغلاق الباب(١).

ويرى الغزالي أنه إذا عاد فوجد متاعه في البيت فينبغي أن يكون ذلك عنده نعمة جديدة من الله تعالى، وإن لم يجده بل وجده مسروقا نظر إلى قلبه، ويكون هنا على حالتين:-

- إن وجد قلبه راضيا أو فرحا بذلك عالما أنه ما أخذ الله تعالى ذلك منه إلا ليزيد رزقه في الآخرة فقد صح مقامه في التوكل، وظهر له صدق قلبه.
- إن تألم قلبه للسرقة، ووجد قوة الصبر. فإنه يكون غير صادق في دعوى التوكل. لأن التوكل مقام بعد الزهد، ولا يصح الزهد إلا ممن لا يتأسف على ما فات من الدنيا ولا يفرح بما يأتي، بل يكون على العكس منه، فكيف يصح له التوكل؟ (٢)

وإنني أرى أن الغزالي قد أصاب الرأي في أن البعد عن أسباب الضرر المتوقع كالنوم في مكان غير آمن سواء من السباع أو العقارب أو تحت سقف على وشك السقوط ومثلها، أو بعدم الاحتراز اللازم لفقد المال أو المتاع أو الحيوان وغيرها ليس من التوكل. بل إن الإمام الغزالي أوضح أن التوكل في هذا الحال يكون بالتوكل على مسبب الأسباب للاحتراز من الضرر وليس على الأسباب نفسها. وإنه قد أخذ بهذه الأسباب إتباعا لسنته تعالى في خلقه.

ولكنني أرى أنه قد بالغ في رأيه في حال من سرق ماله أو متاعه. فإنه يرى أن المسروق لا بدّ أن يكون فرحا بذلك طمعا أن يزيد ما سرق منه في رزقه في الآخرة، أما إذا تألم قلبه للسرقة، فهذا لا يصح توكله.

وإنني أرى أنه لا بدّ للمسلم أن يرضى بقضاء الله وقدره إذا سرق ولكن أن يفرح لذلك فهذا شيء غريب، فإن هذا الشيء المسروق قد لا يستطيع تعويضه،

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٧٩.
(٢) المصدر نفسه: ص ٢٨٠.

وقد يكون هو من أساسيات الحياة التي لا بدّ منها، وقد يكون من آلات حرفته التي لا يستطيع العمل والكسب بدونها، فكيف يفرح حينئذ. بل إن الإمام الغزالي يخرج هذا الشخص عن حد التوكل إذا تألم لذلك. فإن هذا الشعور بالألم هو من المشاعر الطبيعية للإنسان في أوقات العسر مثل الألم لفراق الرفقاء وغيرها؛ فيجب على المسلم أن يرضى بقدر الله ويصبر عليه ويحتسب ما لحق به من ضرر عند الله عز وجل.

آداب المتوكلين عند سـرقة متاعهـم:

وللمتوكلين آداب إذا سرق متاعهم، يوضحها الإمام الغزالي في مبحثه لقضية التوكل، وهي:

* الأول: أن يغلق الباب ولا يستقصي في أسباب الحفظ كالالتماس من الجيران الحفظ مع الغلق، وكجمعه أغلاقًا كثير.

* الثاني: ألا يترك في البيت متاعا يحرص عليه السُّرّاق فيكون هو سبب معصيتهم أو إمساكه يكون سبب هيجان رغبتهم.

* الثالث: أن ما يضطر إلى تركه في البيت ينبغي أن ينوي عند خروجه الرضا بما يقضي الله فيه من تسليط سارق عليه، ويقول: ما يأخذه السارق فهو منه في حل أو في سبيل الله تعالى، وإن كان فقيرا فهو عليه صدقة.

* الرابع: أنه إذا وجد المال مسروقا فينبغي ألا يحزن بل يفرح إن أمكنه، ويقول: لولا أن الخيرة كانت فيه لما سلبه الله تعالى. وإن كان قد جعله في سبيل الله فيترك طلبه، وإن أعيد إليه فالأولى ألا يقبله.

* الخامس: ألا يدعو على السارق الذي ظلمه بالأخذ، فإن فعل، بطل توكله ودل ذلك على كراهته وتأسفه على ما فات، وبطل زهده.

* السادس: أن يغتم لأجل السارق وعصيانه وتعرضه لعذاب الله تعالى، ويشكر الله تعالى إذ جعله مظلوماً ولم يجعله ظالماً[1].

ونرى أن الإمام الغزالي قد أصاب الرأي في ضرورة أخذ المتوكل على الله سبحانه وتعالى بالأسباب لدفع ضرر السرقة في الحالة الأولى. ولا بدّ هنا أن

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤، ص ٢٨١ - ٢٨٣.

نشير إلى عدم تأثر الغزالي برأي غلاة الصوفية الذين يظنون أن الاحتياط والاحتراز ينافي التوكل أصلا. وأن التوكل هو إهمال العواقب، وإِطِّرَاح التحفظ. فلم يأمر الله تعالى بالتوكل على هذا النحو. فإنه سبحانه وتعالى يقول في كتابه العزيز في الاحتراز من الأعداء، حتى وهم في أخص العبادات وهي الصلاة: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [سورة النساء: آية ١٠٢] وبين علة ذلك بقوله تعالى: ﴿وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً﴾ [سورة النساء: آية ١٠٢] فيأمر الله رسوله بأن يصلي معه طائفة من المسلمين فقط بينما الطائفة الأخرى ترابط بأسلحتها لحمايتهم من غدر الأعداء وهم يصلون عزل دون سلاح. ثم تتبادل الطائفتان الأوضاع فتصلي الطائفة التي كانت تحمل السلاح، بينما تقوم الطائفة التي قد أدت الصلاة على حراسة الآخرين.

فلو كان التوكل يتم بعدم الاحتراز لكان أولى به خير الأنام ﷺ، وصحابته رضوان الله عليهم أجمعين في صلاتهم وهي عماد الدين. ولكن الله يأمرنا هنا بأن نحترز من الأعداء، ثم نتوكل عليه سبحانه في حفظنا وحمايتنا من كيدهم. ولا شك أن الاحتراز يكون من أي شيء يضر الإنسان سواء في النفس أو المال.

ولكننا نجد الإمام الغزالي رحمه الله قد قسم أحوال المتوكلين في حال سرقة أموالهم إلى عدة أقسام قد تصل أحيانا إلى حد المبالغة. حيث يرى أن الفرد هو المسؤول عن إثارة السارق للسرقة عندما يترك في بيته ما يثمن قيمته. وأن يظن أن هذا المسروق ليس بخير وإلا لما سرق منه، ولا يبحث عما سرق منه بل إن رد إليه يرفضه، وأكثر من ذلك أن يغتم للسارق الذي سوف ينال عقاب الله سبحانه وتعالى جزاء سرقته.

ولكنني أرى أن هذا قد ينشر السرقة في المجتمع، فإن لم نبحث عن المسروق ولم ينل السارق عقابه ولم يقم عليه حد السرقة، فتتفشى السرقة ويسود الفساد في المجتمع. ويتضح لنا أن فكر الغزالي التصوفي هو سبب هذه الآراء التي قد تؤدي

لظهور المشكلات الاجتماعية في حياة المسلمين.

إزالـــة ضـــار وقع بالفعـــل:

ينتقل الإمام الغزالي في هذا المبحث إلى دراسة أحوال الناس في إزالة ضار قد نـــزل بهم بالفعل كالتداوي من المرض، ومثله. فيرى أن الأسباب المزيلة للمرض كالماء المزيل لضرر العطش والخبز المزيل لضرر الجوع، وإلى الفَصْد والحِجَامة وشرب الدواء المسهل وسائر أبواب الطب.

ويدلل الغزالي على أن التداوي غير مناقض للتوكل بقول رسول الله ﷺ: (تداووا عباد الله فإن الله خلق الداء والدواء) (١)، وسئل عن الدواء والرقى هل ترد من قدر الله شيئا؟ قال: هي من قدر الله(٢)، وفي الخبر المشهور(ما مررت بملأ من الملائكة إلا قالوا مر أمتك بالحجامة)(٣) وفي الحديث أنه صلوات الله وسلامه عليه قد أمر بها وقال: (**احتجموا لسبع عشرة وتسع عشرة وإحدى وعشرين لا يتبيغ(٤) بكم الدم فيقتلكم)**(٥).

فيخلص الإمام الغزالي من هذا إلى أن ليس ترك الدواء شرطا للتوكل، بل هو كصب الماء على النار لإطفائها ودفع ضررها عند وقوعها في البيت. ولكنه يذكر أيضا أن ترك التداوي قد أخذ به جماعة من الأكابر مثل أبي بكر الصديق، وأبي ذر،

---

(١) أورده الترمذي في سننه في كتاب الطب عن رسول الله، باب ما جاء في الدواء والحث عليه ونصه (يا عباد الله تداووا فإن الله لم يضع داء إلا وضع له معه شفاء أو قال دواء إلا داء واحد قالوا يا رسول الله وما هو قال الهرم) ج٣، ص٣٤٥.

(٢) أورده الترمذي في سننه كتاب الطب عن رسول الله، باب ما جاء في الرقى والأدوية. ج٣، ص ٣٤٨.

(٣) أورده الترمذي في سننه مرويا عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: حدث رسول الله ﷺ ليلة أسري به أنه لم يمر على ملأ من الملائكة إلا أن أمروه أن مر أمتك بالحجامة. ج٣، ص٣٥٠.

(٤) تبيغ الدم بفلان: ثار حتى غلبه (الجرجاني، مادة باغ، ص ٧٠).

(٥) أورده الترمذي في سننه في كتاب الطب عن رسول الله، باب ما جاء في الحجامة عن رواية لابن عباس رضي الله عنه قال إن رسول الله ﷺ حين عرج به ما مر على ملأ من الملائكة إلا قالوا عليك بالحجامة وقال إن خير ما تحتجمون فيه يوم سبع عشرة ويوم تسع عشرة ويوم إحدى وعشرين ولم يذكر فيه تبيغ الدم. ج٣، ص٤٥٣.

وأحمد بن حنبل رضوان الله عليهم أجمعين[١]. ويوضح الغزالي أنه قد يظن البعض أن هذا نقصان لديهم، لأنه لو كان كمالا لتركه الرسول الكريم ﷺ، إذ لا يكون حال غيره أفضل من حاله صلوات الله وسلامه عليه في التوكل. ويرد أحيانا على ذلك بأن الرسول الله ﷺ إنما فعله ليسن لغيره بينما التوكل يوجب ترك الدواء.

رأي الغـــزالي في ترك التـــداوي:

بالرغم من أن الإمام أبا حامد الغزالي يرى أن ترك التداوي ليس شرطا للتوكل، إلا أنه يرى أن هذا يكون أفضل أحيانا، ويرجع ذلك إلى الأسباب التالية:

١ - السبب الأول: أن يكون المريض من المكاشفين، وقد كوشف بأنه انتهي أجله وأن الدواء لا ينفعه، ويكون ذلك معلوماً عنده تارة برؤيا صادقة، وتارة بحدس وظن، وتارة بكشف محقق، ويُشبِه أن يكون ترك أبي بكر الصديق رضي الله عنه التداوي من هذا السبب فإنه كان من المكاشفين.

٢ - السبب الثاني: أن يكون المريض مشغولاً بحاله وبخوف عاقبته واطلاع الله تعالى عليه، فينسيه ذلك ألم المرض فلا يتفرغ قلبه للتداوي شغلاً بحاله. وهذا مثل حال أبي ذر الذي لم يعالج عينيه، وقال إني مشغول عنهما.

٣ - السبب الثالث: أن تكون العلة مزمنة والدواء الذي يؤمر به بالإضافة إلى علته موهوم النفع جار مجرى الكي والرقية، فيتركه المتوكل.

٤ - السبب الرابع: أن يقصد العبد بترك التداوي استبقاء المرض لينال ثواب المريض بحسن الصبر على بلاء الله تعالى، أو ليدرب نفسه على الصبر.

٥ - السبب الخامس: أن يكون العبد قد سبق له ذنوب وهو خائف منها عاجز عن تكفيرها، فيرى المرض إذا طال تكفيراً، فيترك التداوي خوفاً من أن يسرع زوال المرض، فقد قال ﷺ **(لا تزال الحمى والمليلة بالعبد حتى يمشي على الأرض كالبردة ما عليه ذنب ولا خطيئة)**[٢].

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٨٦.

(٢) جاء في مسند أحمد: كتاب مسند الأنصار، باب باقي حديث أبي الدرداء عن أبي الدرداء قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إن الصداع والمليلة لا تزال بالمؤمن وإن ذنبه مثل أحد فما تدعه وعليه من ذلك مثقال حبة من خردل). ج٤، ص٢٣٤.

٦ – السبب السادس: أن يستشعر العبد في نفسه مبادئ البطر والطغيان بطول مدة الصحة فيترك التداوي خوفا من أن يعاجله زوال المرض فتعاوده الغفلة والبطر والطغيان، أو طول الأمل والتسويف في تدارك الفائت وتأخير الخيرات، فإن الصحة عبارة عن قوة الصفات وبها ينبعث الهوى وتتحرك الشهوات وتدعو إلى المعاصي، وأقلها أن تدعو إلى التنعم في المباحات[(١)].

ويلخص الغزالي ذلك بقوله: «قد ظهر بالمعاني التي أوردناها أن ترك التداوي قد يكون أفضل في بعض الأحوال، وأن التداوي قد يكون أفضل في بعض، وأن ذلك يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والنيات». ولكن كيف يكون التوفيق بين ذلك وبين سنة المصطفى صلوات الله وسلامه عليه في عدم ترك التداوي لينال هذا الفضل؟ يرجع الإمام الغزالي رحمه الله إلى الفضل يكون لصاحب حال من الحالات التالية:-

-من كثرت ذنوبه ليكفرها.

-من خاف على نفسه طغيان العافية وغلبة الشهوات.

-من احتاج إلى ما يذكره بالموت لغلبة الغفلة.

-من احتاج إلى نيل ثواب الصابرين لقصوره عن مقامات الراضين والمتوكلين.

-من قصرت بصيرته عن الإطلاع على ما أودع الله تعالى في الأدوية من لطائف المنافع حتى صار في حقه موهوماً كالرقى.

-من كان شغله بحاله يمنعه عن التداوي وكان التداوي يشغله عن حاله لضعفه عن الجمع.

فهذه هي المواضع التي يجد فيها الإمام الغزالي الفضل في ترك التداوي، ويرى أنها لا تتعارض مع سنة سيد المرسلين ﷺ لأن ذلك كله كمالات بالإضافة إلى بعض الخلق ونقصان بالإضافة إلى درجة رسول الله ﷺ، بل كان مقامه أعلى من هذه المقامات كلها إذ كان حاله يقتضي أن تكون مشاهدته على وتيرة واحدة عند وجوب الأسباب وفقدها، وأنه كان أعلى رتبة من أن تغره الدنيا وقد عرضت عليه

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٨٦ – ٢٨٩.

خزائن الأرض فأبى أن يقبلها(١).

وإنني أرى أن هذه الحالات التي أوضحها الغزالي للفضل بترك التداوي ليست لها أسباب قيمة. بل إنه قد جانبه الصواب في كثير منها. فإنه يرى ترك الدواء للإنسان حتى ينال الثواب بالصبر على مرضه، ولكن هذا لا يعني أن يحرص الإنسان عليه، بل لا بدّ له من التداوي والأخذ بالأسباب لذلك ويتوكل على الله الذي هو يشفيه. ثم إنه ينال ثواب الصبر حتى يتم شفاؤه، فإذا لم يستطع دفعه فعليه أن يصبر فالصبر هنا صبر إيجابي وليس سلبيًا.

وأما بالنسبة لحال من يفضل ترك الدواء طمعا في تكفير ذنوبه بهذا المرض، فإنني أرى أنه بالرغم من أن المرض من مكفرات الذنوب، إلا أن المسلم ينبغي عليه التداوي لإزالة المرض، وفي الوقت نفسه يدعو الله أن يغفر له ذنوبه، فإن أسباب المغفرة كثيرة، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [سورة هود: آية ١١٤] فإن الإنسان في حالة صحته يكون قادرا على فعل كثير من الطاعات التي تكون سببا في تكفير ذنوبه، فإذا أتاه المرض ولم يستطع له دفعا كان المرض سببا آخر لتكفير الذنوب، وإن أهم أسباب المغفرة وتكفير الذنوب هي رحمة الله التي وسعت كل شيء والتي يكتبها سبحانه لمن يشاء من عباده.

وكذلك الحال لمن وقع في شراك البطر والطغيان أو تذكرة بالموت فإنني أرى ترك التداوي ليس هو الحل لذلك، بل يجب عليه أن يجاهد نفسه وينهاها عن الهوى، ويزداد تفهما وتعمقا في شرائع الدين الحنيف من الكتاب والسنة المطهرة لتزكية نفسه. أما المرض فلم يكن أبدا لتطهير النفس وعصمتها عن المعاصي، وإلا لما مرض الأنبياء والصالحون.

أما هؤلاء الذين يتركون التداوي لأنهم لا يستطيعون الجمع بينه وبين العمل الصالح والعبادات وذكر الله عز وجل، فترك التداوي ليس هو الحل الصحيح لهم. ولكن لا بدّ لهم من الأخذ بالأسباب في كل شيء فتناول الدواء عند المرض هو سنة الله في هذا الحال مثل تناول الطعام عند الجوع، وشرب الماء عند العطش،

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٩١ - ٢٩٢.

وغيرها. ويجب ألا يشغلهم هذا عن ذكر الله عز وجل فالله سبحانه وتعالى هو خالق الداء والدواء. ثم إنهم في حال مرضهم قد لا يستطيعون القيام بالعبادات المطلوبة على الوجه الأكمل، وهنا يكون تركهم للدواء تقصيرا منهم في حق هذه العبادات. فلا شك أن الأصحاء أقدر على أداء العبادات كما ينبغي عن هؤلاء المرضى، وإلا لما رخص الله للمريض في بعض الرخص التي لا تقبل من الأصحاء، فالمريض الذي لا يستطيع الوقوف يرخص له الله عز وجل أن يصلي جالسا، ولكن لا يقبل هذا من الأصحاء.

بيان أحوال المتوكلين في إظهار المرض وكتمانه:

يرى الغزالي أن كتمان المرض وإخفاء الفقر وأنواع البلاء من كنوز البر وهو من أعلى المقامات، لأن الرضا بحكم الله والصبر على بلائه معاملة بين العبد وبين ربه ومع ذلك يجوز أن يظهر المرض إذا صحت النية والمقصد وذلك تحت شروط ثلاثة:

١ - أن يكون غرضه التداوي فيحتاج إلى ذكره للطبيب فيذكره لا في معرض الشكاية بل في معرض الحكاية.

٢ - أن يصف لغير الطبيب وكان ممن يُقْتَدى به وكان مَكِينًا في المعرفة، فأراد من ذكره أن يتعلم منه حسن الصبر في المرض بل حسن الشكر، بأن يظهر أنه يرى أن المرض نعمة فيشكر عليها، فيتحدث به كما يتحدث بالنعم.

٣ - أن يظهر بذلك عجزه وافتقاره لله تعالى، وذلك يحسن ممن تليق به القوة والشجاعة ويستبعد منه العجز[1].

فإن لم يراع العبد هذه الشروط كان ذكره للمرض شكاية من الله تعالى والشكوى من الله من المحرمات إذا كانت هذه الشكوى مقرونة بشواهد من السخط وعدم الرضا، أما إذا كانت مجرد شكوى غير مقترنة بالسخط إضافة إلى خلوها من هذه الأسباب الثلاثة المذكورة فلا يصح أن توصف بالتحريم، ولكن يمكن الحكم بأن من الأولى تركها خشية أن توهم بالشكاية والسخط.

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج٤: ٢٩٢ - ٢٩٣ .

فيرى الإمام الغزالي أنه بهذه النيات يرخص في ذكر المرض وإنما يشترط ذلك لأن ذكره شكاية والشكوى من الله تعالى حرام. ويصير الإظهار شكاية بقرينة السخط وإظهار الكراهة لفعل الله تعالى، فإن خلا عن قرينة السخط وعن النيات التي ذكرناها فلا يوصف بالتحريم ولكن يحكم فيه بأن الأولى تركه لأنه ربما يوهم الشكاية(١).

وإنني أرى أن الإمام أبا حامد الغزالي رحمه الله قد أصاب الرأي في هذا المقام فيجب على المسلم أن يصبر على المرض. وأن يكون كلامه عن وصف مرضه إنما يكون لطبيب يمكنه وصف الدواء لهذا المرض، أو لأحد من الصالحين الذي يقوي من صبر هذا المريض على مرضه.

نخلص من هذا كله أن الإمام الغزالي قد تناول قضية التوكل من وجوه كثيرة لما له من تأثير كبير في الحياة الاجتماعية للمجتمع المسلم. درس فيها مفهوم التوكل على الله واعتباره من الشروط الأساسية للإيمان. وكذلك تناول أحوال المتوكلين بين الاعتدال والغلو في التوكل إلى حد التواكل، وترك الأسباب مع الاعتقاد أن الله يسير لهم الأمور دون هذه الأسباب لأنهم في معيته سبحانه.

وهذا الفهم الخاطئ للتوكل يرفضه الغزالي للعوام، ولكننا نجده أحيانا يعده من المقامات العالية لذوي الهمم العالية والمقامات الرفيعة في الصفاء والنقاء الروحاني.

فنجده مثلاً يشيد بمن يخرج إلى البادية دون زاد اعتمادا على أنه سوف يقابل شخصا أخرا يعطيه بعض الزاد، أو أنه قد مرن نفسه على الصبر على الجوع أو أكل الحشيش وما شابه، أو أنه قد يصل إلى قرية قد يضيفه أحد من أهلها. وإنني أرى أن هذا موقف يخالف الدين والعقل فهذا إلقاء واضح للنفس في التهلكة في صحراء لا يوجد بها حياة، فكيف للإنسان الذي كرمه الله سبحانه وتعالى أن يرضى لنفسه مهانة أن يأكل الأشياء الخسيسة، ثم إنه قد يموت من شدة الجوع قبل أن يقابل شخصا أخر يعطيه طعاما أو يضيفه آخر في قرية قد يصل إليها أو يقابل من لا يوافق على إعطائه الزاد. فهذا تسول واضح يأباه الشرع، فالسؤال مذلة يرفضها الدين للمسلم.

فقد عرف عن النبي ﷺ وهو إمام المتوكلين الأخذ بالأسباب في جميع نواحي

---

(١) المصدر نفسه: نفس الصفحة.

الحياة. فقصة الهجرة الشريفة وحدها ذاخرة بالأمثلة للأخذ بالأسباب. فقد أعد أبو بكر رضي الله عنه راحلتين للرسول الكريم وله في رحلة الهجرة، وأمر الرسول ﷺ عليًّا بن أبي طالب كرم الله وجهه بالنوم في فراشه لخداع الكفار بأنه صلوات الله وسلامه عليه لم يخرج من بيته، وقد اتبع الرسول المصطفى الدليل العالم بطرق الصحراء، وكانت السيدة أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما تأتي النبي ووالدها بالطعام وكان عبد الله بن أبي بكر رضي الله عنهما يأتي الرسول ووالده بالأخبار. فكل هذه أسباب اتبعها الرسول ﷺ لنجاح هجرته المباركة من مكة إلى المدينة، وهو صلوات الله وسلامه عليه أعظم المتوكلين على الله.

ونجد في موضع آخر الإمام الغزالي يرى أنه من مقامات المتقين أن يجلس الفرد في بيته لا يكتسب، ويقول بأن رزقه على الله فهو متوكل عليه عز وجل، وهذا فهم خاطئ للتوكل أيضا. فقد عرف عن جميع الأنبياء والصالحين العمل والسعي لطلب الرزق مع توكلهم على الحي القيوم سبحانه وتعالى. فكل رزق لا بدّ له من سعي وجد. ولنا في قصص الأنبياء والصالحين العبر الكثيرة في ذلك. ونجد من القصص القرآني مثلا قصة السيدة مريم العذراء رضي الله عنها حين جاءها المخاض وهي تحت النخلة مثالاً لما يجب أن يعمله المتوكل، فقد كان من الممكن أن يسقط الله التمر بجانبها حتى يبلغ مرمى يديها، ولكنه اشترط وصوله إليها أن تهز جذع النخلة برغم من حالة الضعف الذي كانت عليها بعد المخاض وقتذاك، وهي التي اصطفاها الله عز وجل وطهرها على نساء العالمين.

وفي الأخبار قصة السيدة هاجر رضي الله عنها عند طلبها الماء في صحراء مكة ومعها إسماعيل عليه السلام وكان طفلا رضيعا، فظلت تسعى بين الصفا والمروة سبعة أشواط بحثا عن الماء وهي في حالة من التعب والإعياء لعلها تجده، حتى انتهى سعيها عندما ضرب إسماعيل عليه السلام الأرض برجليه فتفجرت من تحتها بئر زمزم. والجدير بالذكر هنا بأن الله لم يرزقها الماء إلا بعد سعيها طلبا له.

ثم إن الغزالي يبرر لهذا الشخص عدم العمل والقعود في البيت أو المسجد ليفرغ هو للعبادة من صلاة وصيام وذكر لله عز وجل، تاركاً قوت حياته على الآخرين.

فكيف لنا أن نعد هذا الشخص من أصحاب المقامات الدينية الرفيعة والتي

يتطلع إليها كل مسلم. فلو ترك كل فرد العمل وتفرغ للعبادة طلبا لهذه الدرجة الرفيعة من وجهة نظر الغزالي لفسدت حياة الأمة. فكيف يكون حال أمة غاية أفرادها هي ترك العمل والسعي والقعود في المساكن انتظارا لمن يتصدق عليهم بالطعام. فهل هذا حال خير أمة أخرجت للناس، أمة الدين الخاتم الذي أنــزله الله على سيد المرسلين محمد بن عبد الله ﷺ ليكون هو شريعته في خلقه إلى يوم الدين. أتكون صورة هذه الأمة كالجسد الخامل الكسلان، ويكون أفرادها أناسا يتسولون قوت يومهم دون سعي أو عمل.

فقد أمرنا الله عز وجل بالعمل والسعي في محكم كتابه العزيز، فقال عز وجل: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة التوبة: آية ١٠٥] وقال رسول الله ﷺ: «**ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده**»[١]. فقد دعا الدين الحنيف المسلم إلى العمل الجاد في الحياة. وقد ازدهرت كل العلوم الشرعية والدنيوية على يد المسلمين في العصور الإسلامية عندما نهض المسلمون للعمل الجاد والسعي لطلب العلم والرزق. فصورة المسلمين حينئذ هي الصورة الحقيقة للمجتمع الإسلامي التي يجب أن يسعى الجميع لتحقيقها.

ونجد الإمام الغزالي يدعو في موضع آخر إلى عدم الادخار توكلا على الله في رزق الغد. وإنني لا أرى أي تعارض بين التوكل والادخار ما دام المسلم يؤدي حق الزكاة في ماله فله أن يدخر ما يزيد على ذلك. فما كان الإسلام يدعو إلى الفقر، فقد عرف عن كثير من الصحابة الغنى الذي كان سببا في نشر الدعوة الإسلامية.

فقد كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه من الأغنياء وقد أنفق ماله في سبيل الله فقد أعتق كثيرا من رقاب العبيد المسلمين من تعذيب الكفار لهم وعلى رأسهم مؤذن الرسول بلال بن رباح رضي الله عنه.

وكان عثمان بن عفان رضي الله عنه من الأغنياء، أنفق ماله في سبيل الله حتى

---

(١) حدثنا إبراهيم بن موسى أخبرنا عيسى بن يونس عن ثور عن خالد بن معدان عن المقدام رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال ما أكل أحد طعامًا قط خيرًا من أن يأكل من عمل يده وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده. (صحيح البخاري: كتاب كسب الرجل وعمله بيده، باب البيوع). ج٣، ص٧٣٠.

أنه أشترى بئرا من يهودي ليشرب منه المسلمون، وغير هؤلاء كثير من الصحابة والتابعين الذين ادخروا المال مع عظيم توكلهم على الله عز وجل.

وهكذا يتضح لنا أن الإمام الغزالي قد تأثر في كثير من الأحيان بمنهجه الصوفي، ولكن يجدر بالذكر كذلك أنه قد خالف غلاة الصوفية في أحيان أخرى. هذا ولا بدّ من الإشارة إلى أننا لا ننقص من قدر الإمام الغزالي رحمه الله. ولكننا فقط نوضح المواضع التي قد غالى فيها في التوكل على الله عز وجل حتى أصبح يعد تواكلاً لا يرضاه الشرع ولا العقل.

ففي ظل الأوضاع الحالية للأمة الإسلامية في وقتنا المعاصر فإننا نحتاج لتصحيح هذه المفاهيم الخاطئة للتوكل. فإن الأمة في حاجة ماسة إلى كل يد تساعد في رفعتها بالعمل الجاد الدؤوب.

وللأسف فقد استغل أعداء الإسلام هذه المفاهيم الخاطئة للتوكل بل التواكل وحاولوا على مر العصور تدعيم هذا الفكر حتى ينالوا من الإسلام والمسلمين، فأصبح مرضا اجتماعيا يهدد المجتمع الإسلامي بالسلبية والتأخر العلمي، وعدم المعرفة الصحيحة للمنهج الديني الحنيف، بل والتأخر في كل نواحي الحياة. ومن ثم تصبح الأمة الإسلامية تابعة لأعدائها ينهبون ثرواتها ويقودونها إلى مصالحهم الخاصة.

وعلى الجانب الآخر نجد بعض المسلمين لا يهتمون بالتوكل الاهتمام الصحيح في ظل الصبغة المادية التي شملت جميع نواحي الحياة المعاصرة. فهم يهتمون بالتعامل مع أسباب القضية من كل جوانبها المادية فقط دون مراعاة أن هذه الأسباب لن تؤدي الغرض المنشود منها إلا بسلطان الله عز وجل وقدرته. فهم يعتمدون على الأسباب فقط وليس رب هذه الأسباب سبحانه الذي خلق كل شيء ثم هدى. وهذه أيضا بلية أخرى ظهرت في المجتمعات الإسلامية في وقتنا الحالي. فهذه النظرة المادية لشؤون الحياة تبعد المسلم عن ربه وتنحرف به عن الصراط المستقيم.

فأعزنا الله عز وجل برجال يقودون الأمة إلى الفهم الصحيح للدين والعمل الصالح حتى نصل بأمتنا الإسلامية إلى مكانتها العالية التي أرادها الله لها فهي خير أمة أخرجت للناس.

الفصل السابع / التجريد العقلي للمعاني

تشترك الحواس مع العقل في عملية المعرفة الحسية، فالحواس تلتقط صورة المحسوسات من الخارج مرئية كانت أو ممسوعة، ويقوم العقل بتحليل هذه المحسوسات المدركة إلى ألوان معرفية مختلفة، فيميز بين لونها (أبيض أو أسود)، وبين حجمها (صغير أو كبير) ونوعها (حيوان أو جماد) ثم يقوم بعد ذلك بعملية أخرى تركيبية يجمع فيها بين المعاني المدركة في نسق معرفي واحد يؤلف منه معنى عام. فعندما ترى العين نارًا مشتعلة، فإن العقل يدرك في نفس اللحظة لونها وكيفيتها وحرارتها المحرقة، ويتكون عنده من هذه الرؤية المعينة لنار معينة، قضية عامة كلية مجردة عن المحسوسات الجزئية، هي أن كل نار محرقة، ولا يمكن الفصل بين تكوين القضية الكلية في العقل، والمعرفة الحسية المعتمدة على الحواس الخمس، ذلك أن هذه المعاني الكلية المجردة مرتبطة في أصل تكوينها بالمحسوسات ولا تستقل في الحكم عليها صدقًا أو كذبًا عن الحواس والمحسوسات، فإذا علمنا أن القضية القائلة كل نار محرقة قضية صادقة لا بد أن يسبق العلم بهذه القضية عملية استقراء لمشاهدات جزئية، نتتبع فيها هذه النار، وهذه النار، وغيرها، ليتكون لدينا حكم عام يصدق على هذه النار وعلى غيرها، وما لم يكن العلم بصدق القضية الجزئية سابقاً على العلم بصدق القضية الكلية نكون بذلك كمن يقصد إلى النتيجة قبل وضع المقدمات المؤدية لها، ومن هنا كان الغزالي عنيفًا في هجومه على الفلاسفة حين ظنوا أن المعنى الكلي منفصل في العلم به عن المعنى الجزئي، أو أن العلم بالقضية الكلية مستقل عن العلم بالقضية الجزئية، وبين أن المعنى الكلي ليس مستقلاً بذاته عن المعنى الجزئي، وخاصة فيما يتصل بالتصديق، كنسبة حكم معين أو نفيه. والمعنى الكلي في حقيقته ليس إلا عملية تلخيص عقلية لمجموعة من المحسوسات، وإدراك للعلاقات الموجودة بين هذه المحسوسات الجزئية، فإذا شاهدت أن هذا القطن لونه أبيض، وهذا القطن لونه أبيض.. إلخ. أدرك العقل أن كل قطن لا بد أن يكون لونه أبيض، وكذلك كل نار محرقة وكل ثلج بارد وهكذا، إلخ. فلا يحل في العقل معنى كلي قبل أن ينطبع في الحواس هذا المعنى نفسه بصورة جزئية، فالحواس تنقل الأمور الجزئية إلى العقل، والعقل يجرد منها المعنى الكلي العام، ولا وجود للمعاني الكلية ما لم يسبقها وجود

جزئياتها.

وهـذه العملية تتم في العقل بواسطة التحليل والتركيب كما سبق، فيتم في المرحلة الأولى إدراك أوجه الشبه بين المحسوسات الجزئية، ونوع العلاقات بين أفرادها، وهل هي من قبيل المتماثلات فيجمعها حكم واحد، أم هي من قبيل المختلفات فلا تنضم تحت حكم واحد. وإدراك التشابه بين المتماثلات والاختلاف بين المختلفات عملية عقلية، يجرد فيها العقل هذه الصفة المشتركة العامة بين الجزئيات ويربط بينها على نحو عام تجريدي تتكون به القضية الكلية العامة. ومن هنا نجد الغزالي يقسم الموجودات إلى قسمين:

١- فهناك موجودات جزئية معينة ومشخصة، تسمى أعيان الموجودات وذواتها المشخصة لها، كشخص زيد والفرس، والنار والقطن، فهذه موجودات جزئية معينة، لا يشترك فيها عين موجود منها مع عين نظيره الآخر.

٢- وهناك موجودات كلية عامة، ليست جزئية ولا معينة في ذات مشخصة، وتسمى الكليات العقلية، أو المعنى الذهني، أو الأمور الكلية العامة، مثل قولنا: كل نار محرقة، الصوت، فالموجودات الجزئية المشخصة (كشخص زيد وعمرو) هي التي تختص الحواس الظاهرة بإدراكها. فتبصر العين نارًا معينة وتسمع الأذن صوتًا معينًا، ويدرك العقل نوع العلاقة بين هذه النار المعينة وغيرها، كما يدرك العلاقة بين هذا الصوت المعين وغيره، وهذه الأمور التي تتشابه فيها الجزئيات هي الأمور العقلية، وهي المعنى العام الكلي الذي لا يختص بشخص معين من أفراده، وإنما يصدق على جميع الأفراد المتماثلة (١).

وكذلك الأمر في المختلفات، فإذا رأيت مثلاً شجرة وحيوانًا، فيحكم العقل أنهما مختلفان من وجه ومتماثلان من وجه آخر؛ لأنهما متماثلان في الجسمية ومختلفان في الحيوانية، فيميز العقل ما فيه الاتفاق وهو الجسمية فيجعله عامًا وكليًا، وما فيه الاختلاف وهو الحيوانية فيجعله خاصًا بنوع دون آخر. ويمكن أن تجعل الحيوانية معنى كليًا مجردًا عن القرائن والإضافات، ثم يميز العقل في ذلك بين ما هو

---

(١) راجع معيار العلم ص ٥٢.

ذاتي وما هو عرضي، فيعلم أن الجسمية صفة ذاتية لكل حيوان، لأنه لو انعدمت الجسمية تنعدم معها الحيوانية، كما يعلم أن صفة البياض أو السواد ليست صفة ذاتية، وبهذا يدرك العقل الفرق بين المعنى العام والمعنى الخاص ويميز بينهما[(١)].

وعملية تجريد المعاني من المحسوسات تقع على أربع مراتب موزعة بين الحواس الظاهرة والباطنة؛ حيث تؤدي كل حاسة دورًا معينًا لكي يتم للعقل استخلاص المعاني من المحسوسات وتجريدها:

١- **المرتبة الأولى**: وتقوم بها الحواس الظاهرة، فهي تجرد نوعًا ما من التجريد؛ حيث لا تحل فيها أجرام المحسوسات المدركة، وإنما الذي يحل في الحواس مثال للمحسوس، وصورة له فقط، وليست عين المحسوس ولا جرمه. ويشترط لذلك أن يكون الشيء المحسوس على قدر مخصوص، وبعد معين بحيث تناله الحاسة المدركة؛ كرؤية العين لشخص معين ونار معينة وقطن معين. فلو غاب جرم هذه المدركات عن العين، أو وقع حجاب مانع من الرؤية، امتنع حلول مثال هذه المدركات في الحاسة المدركة [(٢)].

٢- **المرتبة الثانية**: ويقوم بها الخيال، فيكون تجريده أتم وأبلغ من تجريد الحواس، لأنه لا يحتاج إلى المشاهدة والمباشرة في إدراكه للأشياء. لأنه قد يدرك المحسوسات مع غياب أجرامها، واحتجاب ذواتها عن الحواس الظاهرة، كما إذا تخيل المرء صورة صديق له رآه منذ زمن بعيد، فإنه يستطيع أن يتخيله باستحضار صورته بهيئته التي رآه عليها مع غياب شخصه عنه.

٣- **المرتبة الثالثة**: ويقوم بها الوهم؛ حيث يكون التجريد على نحو أكثر كمالاً مما أسبق؛ فإنه يدرك المعاني المجردة عن اللواحق الحسية، كإدراك معنى المحبة والعداوة، والموافقة والمخالفة، والظلم والعدل. وهذه المعاني لا يدركها على نحو كلي عام. وإنما يدرك محبة شخص معين أو عداوته. كما يدرك عداوة الحيوان المفترس ومحبة الابن والصديق، وظلم الحاكم أو عدله.

---

(١) راجع معيار العلم ص ١٣٥.

(٢) معارج القدس ص ٤٨- ٤٩.

٤- المرتبة الرابعة: ويقوم بها العقل. وهنا يقول الغزالي عن هذه المرتبة: "... وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية، وعن جميع لواحق الأجسام، بل جناب إدراكه منزه عن أن يحوم به لواحق الأجسام، من المقدار والكيف، وجميع الأغراض الجسمية، ويدرك معنى كلياً لا يختلف باختلاف الأشخاص، وسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها، وسواسية لديه القرب والبعد، بل ينفذ في أجزاء الملك والملكوت، وينزع منها الحقائق، ويجردها عما ليس منها" [(١)] وفي هذه المرتبة الأخيرة ينتفي معنى الزمان والمكان والقرب والبعد.

"ويرى الغزالي أن العقل الذي يقوم بعملية تجريد المعاني من المحسوسات، استعداد وفطرة في الإنسان، وهذا الاستعداد الفطري قابل للنمو والصقل، بحيث يصبح العقل مؤهلاً لإدراك العلوم النظرية والحقائق الكلية، ويبدأ هذا الاستعداد الفطري مع الإنسان من سن البلوغ، يستمر في النمو حتى سن الأربعين ويتم نمو هذا الاستعداد وتدرجه بطريقة لا شعورية، يخفى على المرء تحديد بدايتها ومراحل تدرجها، وتشبه ضوء الصبح الذي يمحو تدريجيًا ظلمة الليل فإن أوائله تخفى خفاء يشق إدراكه، ثم يتدرج إلى الزيادة إلى أن يكمل طلوع الشمس" [(٢)]. وهذا الاستعداد قدر مشترك بين جميع الناس بما فيهم الأنبياء والأولياء، لأنه الأساس لكل عملية معرفية يحصلها المرء بعد ذلك، وهو القاعدة التي يقوم عليها كل من الإلهام والاعتبار على تفاوت بين الناس في ذلك. ومن ظن أن عقل النبي مثل عقل آحاد الناس وأجلاف البوادي فهو أقل من أن يخاطب بهذا اللون من الكلام. والأدلة التي يسوقها الغزالي على وجود تفاوت بين الناس في ذلك كلها مأخوذة من الواقع والتجربة.

١- فاختلاف الناس في فهم الكلام واستنباط المعاني منه؛ دليل على أن فيهم البليد والذكي، وأن فيهم من قد تنبعث من نفسه حقائق الأمور بدون تعلم ولا كسب من الخارج.

---

(١) معارج القدس ص ٤٩.

(٢) راجع الإحياء ١/ ٨٤- ٨٧.

٢- وتفاوت النفوس خسة وشرفاً يتبعه بالضرورة تفاوت الاستعداد لتلقى العلوم وتقبلها.

٣- ويقدم الغزالي دليلاً نقليًا عن الرسول (ﷺ) أن الله خلق العقل أصنافاً شتى كعدد الرمل؛ فمن الناس من أعطي حبة، ومنهم من أعطي حبتين.. والثلاثة والأربع، ومنهم من أعطي أكثر من ذلك(١).

ولا شك أن الواقع المشاهد يؤكد ضرورة التفاوت بين الناس في هذا الاستعداد الفطري، وفيه تتفاوت أيضًا مراتب الرجال في كسب المعرفة وتحصيلها سواء بالبرهان العقلي أو بالإلهام، وهذا ما يسميه علماء النفس بالفروق الفردية بين الأشخاص، ويزداد هذا التفاوت في حسن سياسة هذا الاستعداد الفطري وحسن تهذيبه وتنميته، فهو ينمو بالعناية ويذبل بالإهمال، وكثيرًا ما يشير الغزالي إلى هذا الاستعداد المركوز في طبائع البشر وتفاوتهم فيه وعلاقة العقل بالنفس ".. فشرف العقل من حيث كونه مظنة العلم وآلة له، لكن نفس الإنسان معدن العلم والحكمة ومنبع لهما، وهي مركوزة فيها بالقوة في أول الفطرة لا بالفعل، كالنار في الحجر، أو الماء في الأرض، أو النخلة في النواة، ولا بد من سعي لإبرازه بالفعل، كما أنه لا بد من سعي وبذل الجهد في حفر الآبار لخروج الماء، ولكن كما أن من الماء ما يجري بغير فعل بشري، ومنه ما يحتاج فيه إلى تعب قليل. كذلك العلم في النفوس الشريفة". منه ما يخرج إلى الفعل من القوة بغير تعلم بشري كحال الأنبياء. فإن علومهم تظهر من جهة الملأ الأعلى من غير واسطة، ومنه ما يطول الجهد فيه؛ كأحوال العامة، لاسيما الذين كبر سنهم في الغفلة والجهل، ولم يتعلموا زمن الصبا، ومنه ما يكفي فيه السعي القليل كحال الأذكياء من الصبيان(٢).

ويعتمد الغزالي في إثبات ذلك الاستعداد الفطري على آية الميثاق ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾(٣)، حيث يرى أن الإقرار الذي أخذه

---

(١) الإحياء: ١/ ٨٨.

(٢) ميزان العمل: ١٠٨.

(٣) سورة الأعراف: آية[١٧٢].

الله على عباده أزلاً يتضمن وجود هذا الاستعداد الفطري بالقوة(١).

والمحققون من العلماء يرون أن التعليم ليس يجلب للإنسان شيئًا من خارج نفسه، بل يكشف الغطاء عما حصل في النفوس بالفطرة، كحال من يظهر الماء من الأرض بحفر الآبار، فإنه لم يضف الماء إلى الأرض، وإنما أظهره بالكشف عنه.

ويبدأ تحرك العقل لاكتساب المعارف مبكرا في عمر الطفل، حتى لو لم ينطق الطفل بذلك. فهو يتعرف أولا وبطريقة لا شعورية على المبادئ الأولية؛ كمعرفته أن الأب أكبر من ابنه، ثم معرفته أن الكل أكبر من الجزء، وتترسخ هذه المعاني في ذهن الطفل لتكون أساسا لكل عملية معرفية أخرى، ولا يدري الطفل من أين اكتسب هذه المعارف، ولا كيف تعلمها، وإنما يقع التصديق بها بدون تعلم ولا اكتساب.

ويبدأ العقل مرحلته الطويلة في اكتساب المعارف المتنوعة انطلاقا من علمه بالمبادئ الأولية الضرورية التي أسس على علمه بها معرفته بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، ويعرف أن مبدأ عدم التناقض مبدأ صحيح لكل المعقولات، فيؤسس عليه أنواعا مختلفة من الأدلة والبراهن، فيعرف "أن الشيء الواحد لا يكون موجودا معدوما في وقت واحد، والقول الواحد لا يكون صادقًا كاذبًا في نفس الوقت، وأن الحكم إذا ثبت للشيء جاز ثبوته لمثله، وأن الأخص إذا كان موجودا كان الأعم أولى بالوجود، كثبوت النطق والحيوانية للإنسان، ويعلم أن عكسه لا يلزم في العقل، فلا يلزم من وجود الحيوان وجود صفة الضحك، ولا من وجود الكون ضرورة وجود السواد، إلى غير ذلك من القضايا الضرورية في الواجبات والجائزات والمستحيلات"(٢) ومنها ما يحتاج إلى تنبيه للعقل من الخارج كالنظريات، وإنما ينبهه كلام الحكماء، فعند إشراق نور الحكمة على العقل يصير الإنسان مبصرا بالفعل بعد أن كان مبصرا بالقوة.

موازين المعرفة:

وضع الغزالي كتابين مستقلين بين فيهما موازين الحق من الباطل في المعرفة،

---

(١) ميزان العمل: ١٠٩

(٢) مشكاة الأنوار: ١٨٩ – ١٩٠، مجموعة القصور العوالي.

وبـين أن القسطاس المستقيم في بناء المعرفة الفعلية يجب أن يؤسس على موازين معيـنة، استقاها من القرآن الكريم، ومن موازين الأنبياء في الدعوة، وزن بها إبراهيم الخلـيل وغـيره من الأنبياء. ويشير الغزالي بذلك إلى القياس والاستقراء فتكلم عن الأول في القـسطاس المـستقيم حيث فصل القول بأشكاله المختلفة، وتكلم عن الاسـتقراء والقـياس معًا في معيار العلم وكانت الأمثلة التي استخدمها مأخوذة من القـرآن الكـريم ليستدل بذلك على أن هذه الموازين قد تعلمها من القرآن وأن ما عداها موازين شيطانية، وهي تشمل الرأي والتقليد.

ويبدأ الغزالي بتقسيم هذه الموازين إلى ثلاثة أقسام:

١- ميزان التعادل: وهو بدوره ينقسم إلى ميزان أكبر، وأوسط، وأصغر.

٢- ميزان التلازم: (وهو المعروف في المنطق بالقياس الشرطي المتصل).

٣- ميزان التعاند: (وهو المعروف بالقياس الشرطي المنفصل).

ويرى الغزالي أن هذه الموازين صالحة لقياس كل معرفة دينية أو غير دينية، وهي تشبه علم العروض، الذي نعرف به مستقيم الشعر من عليله، ويشبه علم النحو الذي نعـرف به صحيح الكلام من سقيمه، وينصح الغزالي بضرورة الأخذ بهذه الموازين، ومعـرفة شروطها، وأن نتعلم كيفية الوزن بها، حتى إذا أشكل أمر ما، وجب عرضه على هذه الموازين، لنقيس بها ما أشكل علينا أمره [(١)] وهذه النصائح يقدمها الغزالي مـن واقع تجربته هو، فقد وزن بها جميع المعارف الإلهية، وأحوال المعاد، وعذاب القبر، فوجدها موافقة لما في القرآن، وعلم بها صدق الرسول فيما أخبر به، ولم تكن هذه الموازين قاصرة على المعرفة الدينية فقط، بل هي صالحة لأن يزن بها علوم الدنيا من حساب وهندسة وكل علم حقيقي غير وضعي، يقول الغزالي: فإني أميز حقه عن باطلـه بهذه الموازين، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم، والميزان الذي هو رفيق الكـتاب والقـرآن في قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ

---

(١) القسطاس المستقيم ١٥- ٢١ (القصور العوالي).

لِلنَّاسِ ﴾[١]، فليس الميزان المذكور هنا هو ميزان البر والشعير، وإنما هو الميزان الذي تحدث عنه القرآن كثيرًا وذكره في أكثر من آية، ومعرفة استعمال هذه الموازين، وكيفية الوزن بها، قد تعلمها الغزالي من الأنبياء الذين تعلموا بدورهم من الملائكة، فإن الله هو المعلم الأول، وجبريل هو المعلم الثاني، والرسول هو المعلم الثالث، والخلق جميعا يأخذون عن الرسول ما ليس لهم طريق إلى معرفته[٢].

وأساس اليقين في هذه الموازين أنها تعتمد في مقدماتها على الأمور الحسية المشاهدة، أو الأمور المجربة، أو خبر المعصوم، وهذا دليل صدق المقدمات المأخوذة في كل قياس ليتبعها بالضرورة صدق النتيجة المترتبة عليها.

١- ميزان التعادل:

أول هذه الموازين هو ميزان التعادل، وينقسم -كما سبق- إلى أكبر، وأوسط، وأصغر، وسمي بالتعادل لتساوي كفتيه وتعادلهما بين القائم المشترك، وارتباطهما به من جانبيه.

ويصرح الغزالي بأن الميزان الأكبر كان ميزانا للخليل عليه السلام في قوله ﴿ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ ﴾[٣] إلخ القصة، وباستقراء الأمثلة التي ذكرها لهذا الميزان نجدها كلها أمثلة للشكل الأول من قياس أرسطو؛ حيث يكون الحد الأوسط موضوعًا في الصغرى محمولا في الكبرى.

ويمثل له الغزالي بقوله:

كل من يقدر على إطلاع الشمس يكون إلها.

إلهي هو القادر على إطلاع الشمس.

إلهي هو الإله دونك[٤].

ودليل صدق هذا القياس معلوم بالمشاهدة، لأن خصمه عاجز عن إطلاع

(١) سورة الحديد:آية[٢٥].

(٢) القسطاس ص ١٥.

(٣) سورة البقرة:آية[٢٥٨].

(٤) المرجع نفسه ص٢١.

الشمس من الشرق، وهذا أمر محسوس، وصدق القضية الأولى معلوم بالاتفاق، والقياس بهذه الصورة لا يتطرق إليه شك في لزوم النتيجة عن المقدمات، لا في هذا المثال ولا في غيره من المعارف الدنيوية، لأن ".. هذا البرهان قد كشف لنا عن هذه المعرفة لا لعينها بل لأنها حقيقة من الحقائق ومعنى من المعاني، فنتأمل أنه لم لزمت منه هذه النتيجة؟ ونأخذ روحه ونجرده عن هذا المثال الخاص، حتى ننتفع به حيث أردنا"(١) ففي مجال الفروع الفقهية نقول:

كل مسكر حرام

هذا مسكر

هذا حرام

فالقضية الأولى نعلم صدقها من الشرع، ونعلم صدق القصية الثانية من المشاهدة الحسية، ولزوم النتيجة عن المقدمتين معلوم بالحد الأوسط، وهو العامل المشترك، ومناط الحكم وعلته، وبذلك يكون صدق النتيجة لازماً عن مقدماتها.

وكذلك في مجال الأمور التجريدية والرياضيات، نقول:

أ= ب

ب= جـ

∴ أ = جـ

وفي مجال العقيدة يستخدم الغزالي نفس القياس فيقال مثلاً:

العالم محدث.

كل محدث محتاج إلى محدث.

∴ العالم محتاج إلى محدث.

فصدق القضية الأولى معلوم بالمشاهدة، وصدق الثانية معلوم بالضرورة العقلية، وينتج عن ذلك صدق النتيجة.

---

(١) القسطاس ص٢٣٠.

(ب) أما الميزان الأوسط فيشرحه الغزالي مستدلاً بالآية الكريمة: ﴿ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ ﴾[(١)]. وصورة القياس هكذا.

القمر يأفل

الإله لا يأفل

∴ القمر ليس بالإله

وأفول القمر معلوم بالمشاهدة الحسية، ومعلوم أن الإله ليس بآفل لأنه لا يتغير، لأن كل متغير حادث، فثبت من هذين الأصلين أن القمر لا يصلح أن يكون إلها، وكعادة الغزالي فإنه يجرد هذا الشكل من القياس عن صورته في هذا المثال ويستخدمه في أمثلة أخرى، ليبين أنه صالح لأن توزن به ألوان مختلفة من المعارف الدينية والدنيوية معًا، وهذا الميزان لا يخرج عن الشكل الثاني في قياس أرسطو؛ حيث يكون الحد الأوسط محمولاً في الكبرى والصغرى معًا.

(ج) والميزان الأصغر يمثل له الغزالي بالرد على المشركين حين قالوا: ﴿ مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى ﴾[(٢)]. وصورة هذا القياس:

موسى بشر

موسى نزل عليه الوحي

∴ بعض البشر ينزل عليه الوحي

وبذلك تبطل دعوى المشركين بأن الوحي لا ينزل على البشر.

وصدق القضية الأولى معلوم بالمشاهدة الحسية، وصدق الثانية معلوم بإقرار المشركين واعترافهم، وبذلك يظهر صدق النتيجة، وهذا الميزان هو صورة للشكل الثالث في قياس أرسطو؛ حيث يكون الحد الأوسط موضوعًا في الكبرى والصغرى

(١) سورة الأنعام: آية[٧٦].

(٢) سورة الأنعام: آية[٩١].

معًا.

٢- أما ميزان التلازم: فيمثل له الغزالي بأمثلة القياس الشرطي المتصل من قياس أرسطو، ويقول إنه استفاده من القرآن الكريم كذلك في قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾(١).

وقوله: ﴿ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾(٢).

وصورته:

(أ) لو كان معه آلهة لابتغوا إليه سبيلاً.

ومعلوم أنهم لم يبتغوا إليه سبيلاً.

∴ ليس معه آلهة كما يقولون.

(ب) لو كان للعالم إلهان لفسد العالم.

لكن العالم ليس بفاسد.

∴ ليس للعالم إلا إله واحد

ثم يستخدم الغزالي مبدأ النظر في الصنعة وما فيها من آيات الحكمة والقدرة، ليصف بها صانع العالم، معتمدًا على قوله تعالى: ﴿ فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ﴾(٣) وغيرها من الآيات القرآنية.

٣- أما ميزان التعاند فيقول الغزالي إنه تعلمه من قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ ﴾(٤)

وصورته أن يقال:

إنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين.

---

(١) سورة الأنبياء: آية[٢٢].

(٢) سورة الإسراء: آية[٤٢].

(٣) سورة الروم: آية[٥٠].

(٤) سورة سبأ: آية[٢٤].

لكنا لسنا في ضلال.

∴ أنتم الضالون

ومعلـــوم أن هذا هو القياس الشرطي المنفصل في منطق أرسطو، ولا يغيب عن ذهن الغزالي الاعتراضات الشديدة التي قد توجه إليه فيما بعد، بسبب دعواه أنه تعلم هـــذه الموازين من القرآن الكريم، ذلك أن منطق أرسطو بأشكاله الأربعة لم تعرف في العالم الإسلامي إلا في القرن الثالث الهجري وبعد حركة الترجمة، والقرآن الكريم لم يـــأت لكي يؤيد المنطق الأرسطي ولا للبرهنة على صحته. ومن هنا هاجم كثير من العلماء موقف الغزالي في القسطاس المستقيم ودعواه أنه تعلم موازينه السابقة من القرآن، وحتى يتخلص الغزالي من هذا الاعتراض نجده يدفعه مسبقًا بقوله إن القدماء قد أخذوا هذه الموازين من صحف إبراهيم وموسى.

وهـــو لم يـــدع ســـبقًا في كشف هذه الموازين، وإن كان صاحب السبق في تـــسميتها بذلك، يقول الغزالي: أما هذه الأسامي فإني ابتدعتها، وأما الموازين فإني استخرجتها من القرآن، وما عندي أني سبقت إلى استخراجها من القرآن، لكن أهل هـــذه الموازين قد سبقت إلى استخراجها ولها عند مستخرجها من المتأخرين أسماء أخرى سوى ما ذكرته، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد وعيسى صلى الله عليهما وسلم أسامي أخر كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى [(١)] فالغزالي يـــشير هنا إلى أرسطو وغيره ممن اهتدوا إلى استخراج هذه الموازين، أو إن شئت فقـــل الأشـــكال القياســـية، وأنه ليس وحده صاحب الفضل في الكشف عن هذه الموازين وأن أصلها موجود في الكتب السماوية، وهذا يدل على وثاقة هذه البراهين لـــدى الغزالي، ومدى تمسكه بها في مواجهة الرأي والتقليد.. ومن هنا نستطيع أن نفسر موقف الغزالي في إلجام العوام؛ حيث يجعل التصديق الجازم عن طريق البرهان المنطقـــي في قمة مراتب التصديق، ويجعل "... الصدارة إذن للتصديق الذي ينتهي إليه المرء عن طريق البرهان المستقصى المستوفي شروطه، والمحررة أصوله ومقدماته،

---

(١) القسطاس ص ٤٢.

درجة درجة، وكلمة كلمة، حتى لا يبقى مجال للاجتهاد، وذلك هو الغاية القصوى، وربما يتفق ذلك في كل عصر لواحد أو اثنين وقد يخلو العصر عنه.

ومعلوم أن القياس قد تعرض لهجوم شديد من كثير من المفكرين قديمًا وحديثًا، فهو لا يضيف جديدًا إلى العقل العارف كما لا يضيف جديدًا إلى العلم في ذاته، ولا يصلح أن يكون أساسًا لتقدم أي علم من العلوم، لأن العلم بالنتيجة فيه متضمن في العلم بصدق المقدمات، فهي معلومة سلفًا قبل الوصول إليها بوضع مقدماتها، وما لم تكن المقدمات صادقة فإن النتيجة لا تكون صادقة كذلك، ومن هنا فقد حمل كثير من العلماء على هذا القياس، ولا شك أن أشدهم هجومًا وأكثرهم حجة وبرهانا هو ابن تيمية، حتى أنه وضع مؤلفين كبيرين لإبطال حجية القياس المنطقي [(١)].

غير أن الغزالي يدافع عن مبدأ القياس بدعوى أن البعض قد يغفل عن النتيجة مع علمه بالمقدمتين ".. فكم من شخص ينظر إلى بغلة منتفخة البطن فيظن أنها حامل، ولو قيل له: أما تعلم أن هذه بغلة..؟ فيقول: نعم، ولو قيل له: أما تعلم أن البغلة لا تلد؟ لقال: نعم. فلو قيل له: فلم غفلت عن هذه النتيجة وظننت ضدها؟ فيقول: لأني كنت غافلا من تأليف المقدمتين وإحضارهما جميعا في الذهن متوجها إلى طلب النتيجة، ثم يوضح ما يضيفه القياس إلى العقل بقوله: "فقد انكشف لك بهذا أن النتيجة وإن كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئيات تحت الكليات فهي علم زائد عليهما بالفعل"[(٢)]، ولكن بالنظرة الدقيقة يتبين لنا أن النتيجة هنا لم تضف علما جديدا، وإنما نبهت الذهن إلى ما هو معلوم له، وما ينبغي أن يكون معلوما له عند حضور المقدمتين في الذهن، فليس هنا علم مستفاد لم يكن حاصلا من قبل، وإنما هي غفلة ذهنية عن استحضار العلم بالنتيجة عند سماع المقدمات فقط، ولا شك أن الغزالي قد غلا غلوًا كبيرًا في تمجيد القياس ورفعة شأنه، حين جعله الطريق الصحيح للاستدلال والاستبصار، ولو كان شأن القياس

---

(١) راجع: الرد على المنطقيين، نقض المنطق لابن تيمية.

(٢) معيار العلم ص ١١.

كذلك لكان أولى بالإرشاد إليه هم الأنبياء، ومعلوم أنهم لم يدعوا الناس به، ولا دعوا إليه ولا نصحوا الأمم باستعماله، ومعلوم أن دعوى الغزالي أنه تعلم هذه الموازين من القرآن فيها تعسف في التأويل واستعمال ألفاظ القرآن في غير موضعها الدلالي.

كما أن الآية الكريمة ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[(١)] جعل منها الغزالي مثالا لقياس الشرط المنفصل، ورتب فساد العالم على فرض وجود ربين خالقين له، وليس الأمر في الآية كذلك، فإن الفساد الذي نفته الآية مبني على أساس أنه لو فرض من يستحق، لأن الفرض المنفي هو وجود آلهة كثيرة تعبد مع الله، وليست مسوقة للاستدلال على نفي التعدد في الربوبية، وإن كان نفي التعدد في الربوبية متضمنا في نفي التعدد في الألوهية، إلا أنه ليس مقصودا لذاته ولم تجئ الآية من أجله وإنما جاءت أصلا لنفي التعدد في الألوهية.

وهذه الموازين الخمسة قد أطلق عليها الغزالي في معيار العلم اسم مناهج الأدلة، وسماها في القسطاس المستقيم موازين الحق، وصرح بأنه تعلمها من رسول الله، وأن من استعملها فقد وزن بميزان الله، ومن تركها وعدل إلى الرأي والقياس فقد ضل، وأقام الحوار بينه وبين تلميذه في هذا الكتاب على أساس أن هذه الموازين أصل لكل معرفة يقينية وما سواها رمي في عماية، ثم لا يلبث أن يجعل من هذه الموازين مثالاً تجريديًا فيأخذ منها معيارًا ثابتًا يستخدمه في جميع المعارف الأخرى، ويقارن بينه وبين الصنجة التي يوزن بها الذهب والفضة، كما يوزن بها البر والشعير، وهذا المعيار الثابت عنده هو الأوليات الضرورية سواء كانت مأخوذة من المشاهدة الحسية، أو من التجربة، أو من الغريزة والفطرة؛ كمبدأ عدم التناقض، ولذلك فإن المقدمات التي تستخدم في الأقيسة قد تكون أوليات واضحة بنفسها، وقد تكون مبنية على أصل واضح بنفسه، وإن شك امرؤ في إحدى المقدمات فلا بد أن يبني معرفته بها على أصل لا ينصرف إليه الشك، وإلا لم تنتج اليقين، لأن العلوم الجلية الأولية هي أصول للعلوم الغامضة الخفية، وهي بذورها، ولكن يستثمرها من يحسن استثمارها بالحراثة والاستنتاج في إيقاع الازدواج بينهما، بواسطة الحد المشترك.

---

(١) سورة الأنبياء: آية[٢٢].

والمبدأ الذي ارتضاه الغزالي كميزان صحيح يقيس به في هذه المرحلة من عمره هـو مـبدأ عدم التناقض، فلا بدّ أن نرد كل شيء إليه إذا أردنا اليقين، لأنه المبدأ الوحـيد الـذي يمثل المعرفة الأولية عنده، فيجب أن يسود في كل قياس، وهذا ما تجده واضحًا في التحليل والشرح الذي ذكره بعد كل مثال لموازين المعرفة الخمسة. فهو يحاول أن يرجع المقدمات أو إحداها على الأقل إلى الأوليات بطريق أو بآخر، ولقـد كـان تلمـيذه يعترض عليه في حواره معه بكثير من الاعتراضات التي لها وجاهـتها، في أن بعض المقدمات ليس ضروريًا، ولا أوليًا، وبالتالي فلا ينتج يقينًا، ولم يجـب الغزالي إلا أن الخليل عليه السلام كان يعلم أن هذه المقدمة ضرورية، ولذلك أنتجت اليقين عنده، وعدم علم شخص بأوليتها لا يعني أنها ليست كذلك (١).

بين القياس والاستقراء:

وقـد أشار الغزالي إلى علاقة القياس بالاستقراء، في مؤلفاته المنطقية وغيرها، ذلـك أن إحدى مقدمات القياس في الموازين الخمسة لا بدّ أن تكون من الأوليات العقلية. فإذا كانت أولية المقدمات مستفادة من العقل الغريزي فذلك أمر مسلم به، أمـا إذا كانت مستفادة من التجربة الحسية فذلك يطرح علينا سؤالاً لا بدّ منه؛ فما هـي العلاقة بين المقدمة المجربة والنتيجة المترتبة عليها؟ بعبارة أخرى إذا كان قولنا، إن العـالم متغير معروفاً بالتجربة، فما علاقة ذلك بقولنا إن كل متغير حادث؟ وهنا يأتي دور الاستقراء في توضيح الإجابة على هذا السؤال، بأن نتصفح جزئيات كثيرة من العالم، فنجدها متغيرة حادثة، فإذا حكمت على آحاد هذه الجزئيات بحكم ما، فإن هذا الحكم يصدق على الكليات التي تتكون من هذه الجزئيات. وهذا هو معنى الاستقراء الذي يعرفه الغزالي بأنه.. تصفح جزئيات داخلة تحت معنى كلي (٢).

ويضرب الغزالي مثلاً من العقليات فيقول: إذا قال قائل إن فاعل العالم جسم، فيقال له: لم؟ فيقول: لأن كل فاعل جسم. فيقال له: لم ؟ فيقول: تصفحت أصناف الفاعلين من خياط وبناء وإسكافي ونجار ونساج وغيرهم فوجدت كل واحد منهم

---

(١) راجع القسطاس ص٣٥- ٤٢ (القصور العوالي).

(٢) راجع معيار العلم ص ١٠٢.

جسما، فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية، فحكمت على كل فاعل بأنه جسم [١] فيعمم الحكم على كل فاعل بأنه جسم، وهذا لم يصل إليه إلا بعد أن تصفح جميع الفاعلين في عالم المحسوسات فوجدهم أجساما فاستقر في ذهنه أن الفاعل ليس إلا جسما.

ولكن الاستقراء لا يقبله الغزالي في المطالب الإلهية، لأنه لا يقوم على تصفح جميع الجزئيات على سبيل الحصر ولكن على سبيل الأغلب والمتاح، ومن هنا يعترض الغزالي قائلا: "فإنا نقول، هل تصفحت فاعل العالم في جملة لك؟ فإن تصفحته ووجدته جسما فقد حصل المطلوب قبل أن تتفصح البناء والإسكاف... وإن، لم تتصفح فاعل العالم ولم تعلم حاله فلم حكمت أن كل فاعل جسم وقد تصفحت بعض الفاعلين؟ ولا يلزم منه إلا أن بعض الفاعلين جسم، وإنما يلزم أن كل فاعل جسم إذا تصفحت الجميع تصفحا لا ينشد عنه شيء [٢]، ومعنى هذا أن إفادة الاستقراء لليقين لا تحصل إلا إذا كان الاستقراء تامًا، وهذا لا يقع في معظم العمليات العقلية، وإذا وقع فعلاً فإنه يتطلب جهدًا كثيرًا لا سبيل إليه ولذلك فإن الاستقراء يكتفي فيه العالم برصد كثير من الظواهر أو أكثرها، ومع ذلك فمن حق المخالف أن يفترض أن الظواهر التي لا يتم استقراؤها قد تكون مخالفته لما تم استقراؤه، وهذا يؤدي بنا إلى القول بأن العلم المستفاد من الاستقراء لا يصح استخدامه في مقدمة القياس، وأن تكون هذه المقدمة كلية لا جزئية، فلو قلنا:

إن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل.

التمساح حيوان

التمساح يحرك فكه الأسفل [٣].

وهذه النتيجة ليست صحيحة بحسب الواقع، وإن كانت صحيحة بحسب

---

(١) نفس المرجع ص ١٠٢.

(٢) نفس المرجع ص ١٠٣.

(٣) المعيار ١٠٤.

صورة القياس، وسبب خطئها مع الواقع أن الاستقراء كان ناقصًا فلم يتم تصفح جميع أفراد الحيوان وإنما اكتفى بأكثرها، فكان الاستقراء جزئيًا، ووقع الحكم عامًا وكليًا كما جاء في المقدمة الكبرى، وهذا عيب في الاستدلال، ومن هنا فقد الاستقراء قيمته في تحقيق المطلوب. وقد لخص الغزالي رأيه في الاستقراء بقوله إنه ".. لا ينتفع بالاستقراء مهما وقع خلاف في بعض الجزئيات"[١]، وهذا يعني أن الحكم المبني على الاستقراء لا ينبغي أن يعمم على الأفراد التي لم يتم تصفحها. فإذا تجاوزها إلى ما هو أشمل وأعم سقطت فائدة الاستقراء في بناء اليقين، وبالتالي سقطت فائدة القياس المبني على مقدمات هذا شأنها.

التحول في حياة الغزالي:

ركّز الغزالي في هذه المرحلة الأولى من حياته الفكرية على النهج العقلي المؤسس على المشاهدة الحسية والأوليات الضرورية كأساس لبناء اليقين الذي يطلبه، وكان ذلك سلاحه، في بيانه الرائع لمقاصد الفلاسفة، وفي بيانه لتهافتهم، وأغلب الظن عندي أنه في هذه المرحلة حاور الفلاسفة وقرأ الفلسفة كما لو كان فيلسوفا معتنقا لمنهجها مأخذوا بمسائلها، شغوفا بقضاياها، غير أن النظرة المتأنية لكتابة الغزالي الفلسفية، وما حكاه عن ذكرياتها معه ربما كشفت لنا عن الوجه الصحيح الذي من أجله قرأ الغزالي الفلسفة وكتب فيها كتابيه المقاصد والتهافت كما لو كان واحدا منهم، إنه عاش مع الفلسفة فترة طويلة من حياته لكي يطلع على دقائقها، ويتسلح بأسلحتها، حتى إذا أجهز عليها كان على علم تام بخفاياها ومواطن الضعف في منهجها، حتى لا يقال عنه إنه يخوض لجتها دون علم بها، ومن هنا كانت براهين الغزالي على تهافت الفلسفة والفلاسفة يقينية في معظمها، كما كانت مصدرًا لكل من جاء بعده وقصد أن يرد على الفلاسفة في مسألة من المسائل.

لقد كان كتاب التهافت من أعظم ما كتب في عصر الغزالي تفنيدًا لآراء الفلاسفة في الإلهيات، وكانت حججه وبراهينه من أقوى البراهين التي هوجمت بها

---

(١) المنقذ ص ٥.

الفلسفة في عصره وأكثرها نضجًا. وهذا يؤكد لنا أنه لم يقرأ الفلسفة حبًا لها، وإنما قـــرأها ليـــبين تهافتها إذا قورنت بالمنهج الذي ارتضاه في آخر حياته كأساس لبناء اليقين، وهذا يدعونا إلى طرح سؤال: هل كان في ذهن الغزالي منهج معين قد ارتضاه وأمـــن له قبل أن ينقد الفلسفة ويبين تهافتها؟ وهل كان قد اكتشف المنهج الذوقي، والكشف الصوفي قبل أن يخوض بحار الفلسفة وعلم الكلام؟

إذا صـــح ذلك فإن مواقفه مع الفلسفة وعلم الكلام لم تكن إلا بقصد الكشف عـــن تهافت المنهج الجدلي والفلسفي عموما أمام المنهج الذوقي، وربما كانت الحياة الخاصة التي عاشها الغزالي في طفولته تلقى لنا ضوءا على هذه القضية، فإن والده كان متـــصوفا، وما زال الغزالي في سن الصبا، وتركه مع أخيه في كفالة جار لهما، وكان هو الآخر مشغولا بالتصوف، فهل لنا أن تفترض تأثر الغزالي بهذين العاملين في هذه السن المبكرة من حياته؟ إن إيمان الغزالي بتهافت المنهج الفلسفي في تأسيس اليقين الـــذي يطلـــبه لم يفارقه في كل كتبه مع ما يحتويه معظمهما من الأخذ بهذا المنهج العقلي، ولم يفته في معظم كتبه الفلسفية والكلامية أن يصرح أو يلفت النظر بإشارة ســـانحة إلى أنه يؤمن بعلم يقيني ليس مصدره هذا المنهج الفلسفي، وإنما له مصدر آخـــر، وكان من مهمته أن يقود قارئه إلى هذا المصدر من خلال حواره مع قرينه، الـــذي فضل أن يصحبه في معظم كتبه ليظهر لنا آراءه في هيئة حوار معه. ولا شك أن هذا يدل على ذكاء وفطنة تميز بها الغزالي، إذ ظل فترة طويلة من عمره في مجادلة أصـــحاب المـــذاهب الفلسفية والكلامية ولا هم له إلا بيان تهافت أدلتهم دون أن يفصح عن دليله ومصدره في تأسيس يقينه إلا في مرحلة متأخرة من حياته.

وفي خـــلال مواقف الغزالي مع خصومه استفاد كثيرًا من مسلكهم، كما صرح بـــذلك في المنقذ [١]. وتجلى له كثير من مواطن ضعفهم، وهذا سهل له الطريق في الكـــشف عن قوة منهجه ووثاقة برهانه أمام تهافت أدلتهم، وقد بدأ الغزالي يحكي قـــصته مع المذاهب المختلفة بعد أن بلغ الخمسين من عمره، فبين أنه منذ أن راهق الـــبلوغ حتى وصل إلى هذه المرحلة من العمر وهو.. يقتحم لجة هذا البحر العميق،

---

(١) المنقذ ص ٧.

ويخـــوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان المتخوف، ويتوغل في كل مظلمة ويـــتهجم على كل مشكلة، باحثًا في عقيدة كل فرقة، مستكشفًا أسرار كل مذهب، ليعـــرف المحـــق من المبطل والمتمسك بالسنة والمبتدع في دينه فلا يغادر باطنيًا ولا متكلمًا ولا فيلسوفًا إلا بعد أن يسبر أغواره، ولم يكن ذلك إلا لأنه كان متعطشًا إلى درك حقائق الأمور، إذ يقول: وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعهما في جبلتي لا باختياري وحـــيلتي فهجر التقليد للمذهب، ورفض العقائد الموروثة من سن الصبا، لأنه رأى أولاد النـــصارى ينـــشأون على النصرانية، وكذلك أولاد المسلمين وغيرهم. حيث ينشأ كل منهم على ما وجد عليه أباه، كل هذا دفع الغزالي إلى ضرورة التمييز بين ما هو أصيل في الفطرة ومستقر فيها، وما هو عارض بسبب تقليد الأبوين، وخاصة أن الرســـول (ﷺ) يقول: "**كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجـــسانه**" وإذا كانت العقائد الموروثة تبدأ بالتلقين، فإن تميز الحق من الباطل فيها يقـــع حوله خلاف كبير، حيث يتعصب أصحاب كل ملة لها، وكل فريق بما لديهم فـــرحون، وهـــذا دفع الغزالي إلى أن يفصح عن مطلوبه الأسمى، وهو اليقين، وليس الانتصار لمذهب أو لشيخ معين، يقول الغزالي: فقلت في نفسي: "إنما مطلوبي العلم بحقائـــق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الـــذي ينكـــشف المعلوم فيه انكشافًا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط، والـــوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الغلط ينبغي أن يكون مقارنا للـــيقين لو تحدى ببطلانه من يقلب الحجر ذهبا، والعصاب ثعبانا، لم يروث ذلك شكًا ولا إنكارًا" (١).

فالـــيقين الـــذي يطلبه الغزالي إذن هو الذي لا يقارنه إمكان الغلط، وكل علم موروث قد تسرب إلى عقله ينبغي أن يعرضه على هذا المقياس الذي ارتضاه، فإذا لم تكـــن هذه صفته، فينبغي أن يتخلص منه؛ حيث لا ثقة فيه ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فهو غير يقيني.

---

(١) المنقذ ص ٨.

فكأن حلول الأمان بالقلب ينبغي أن يكون مقارنًا لكون الدليل يقينيًا. وهذا شرط أساسي في اليقين الذي ينشده الغزالي، ألاّ يفترق الأمان القلبي عن الدليل اليقيني.

وانطلاقًا من هذا الأساس الذي ارتضاه مقياسا له بدأ يراجع نفسه، ويفتش عن محصوله من العلوم التي خاضها، والمناهج التي سبر أغوارها، ليعرف أيها أولى بأن يركن إليه، وأيها ينبغي أن يرفضه ويتنكر له، هذا يحكيه الغزالي في كتابه المنقذ بأسلوب واضح فيقول: ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات.

ومعنى أن الغزالي شك في العلوم النظرية والتقليد للآراء، ورفض القياس بأشكاله، والاستقراء، وأصبحت القضايا العقلية كلها موضع شك حتى تثبت عنده بالمقياس الذي ارتضاه، ولم يكن رفضه للتقليد إلا لأنه قد ثبت عنده بالحواس أن الخلق يختلفون أمامه فيما هو حق. ومن هنا تعددت المذاهب وتباينت الملل، ولم يرتض إلا الحواس والضروريات التي ثبت عنده ثقتها ولكن من أين له الثقة والأمان بالمحسوسات والضروريات؟ ألم يكن قبل ذلك مؤمنا بالنظريات آخذا بالتقليد والموروث من الآراء؟ فما المانع أن تكون ثقته بالمحسوسات من جنس ثقته بالنظريات؟ ألا يمكن أن يتطرق إليها الشك كما تطرق الشك إلى غيرها من المعارف التي رفضها؟ أليس من المحتمل أن يكون أمانه للمحسوسات من جنس أمان أكثر الخلق في النظريات؟ ومن هنا بدأ الغزالي يتشكك في المحسوسات حيث يقول: " ... فأقبلت بجد بالغ أتأمل في المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكنني أني أشكك نفسي فيها؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا وأخذ يتسع هذا الشك فيها... فمن أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفًا... وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف، وننظر إلى الكوكب فنراه صغيرا في

مقـــدار الدينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار"[١] هذا وأمـــثاله يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكذيبا لا ســـبيل إلى مدافعـــته[٢]. وبذلك أصبحت المحسوسات موضع شك، فلا تصلح أن تكون أساسًا لليقين، فرفضها الغزالي لأن كذبها قد ثبت بها هي، وليس بشاهد آخر. وإذا أثبتت الحواس كذب لغتها بالمشاهدة، فكيف تصلح أن تكون مقياسا لغيرها. وبـــدأ يبحث عن مقياس آخر يجد فيه برد القين فلجأ إلى العقليات الضرورية "... فلعلـــه لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات لقولنا إن العشرة أكثر من الثلاثة. والنفـــي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، فلا يكون (الشيء) حادثا قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً. فقالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقـــتك بي؟ وقـــد كنت وثاقا بي فجاء حاكم العقل فكذبيني، ولولا حاكم العقل لكـــنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه. وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته.

ولقد توقف الغزال أمام الشك في أحكام العقل طويلاً، لولا أنه وجد في الرؤيا المنامـــية ما يؤيد شكه ويقويه "...أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً، وتعـــتقد لها ثباتاً واستقرار، ولا تشك في تلك الحالة فيها — ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلات ومعتقداتك أصل ولا طائل؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما يعتد في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟ لكن يمكن أن تطـــرأ علـــيك حالـــة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظـــتك نـــوماً بالإضافة إليها. فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك، خيالات لا حاصل لها.

وازن الغـــزالي بـــين المعرفة العقلية وبين حال النائم في رؤاه وخرج من هذه المقارنة بالشك في المعرفة العقلية. فليس عنده ما يمنع أن يكون حال العقل في يقظته

(١) المنقذ ص ٩٠.

(٢) المنقذ ص١٠.

كحال النائم فيما يراه، فإذا تبدل حال كل منهما ولا مانع من ذلك تبين له أنه كان في سراب لا حقيقة له، ومن هنا سقطت أوليات العقل، وأصبح الغزالي غير واثق بها ولا بغيرهــا من وسائل المعرفة التقليدية، بل لعل الحياة الدنيا وما فيها نوم بالإضافة إلى الآخــرة. فإذا مات المرء ظهرت له الأشياء على حقيقتها، بخلاف ما يشاهده الآن، ولقد أشار الرسول (ﷺ) إلى ذلك بقوله: "**الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**" (١).

لقــد تــوجه الشك لدى الغزالي إلى جميع وسائل المعرفة التقليدية المعروفة، وأصــبحت مناهجها محل اتهام في بناء معرفة يقينية منشودة، فالحواس وأقواها حاسة البــصر تخدع صاحبها حيث ترى الشيء الكبير صغيرا، ويأتي العقل فيكذبها ويبين خداعها، والعقل وهو رأس الوسائل الإدراكية وقمتها، تأتي الرؤى والمنامات فتظهر لنا أن وراءه طورا آخر من الحقيقة لا نستطيع الوصول إليها، وتبين أنه في غفلة تامة وغــياب كامــل عــن مــثل هذا الطور المعرفي الهام، فكيف نثق فيه وهذه حاله؟ واســتحكمت هذه الشكوك، واستحوذت على ذهن الغزالي مدة طويلة، فظل فيها رافــضا لكــل وسائل المعرفة التقليدية؛ حيث لا أمان لها في استجلاء الشيء على حقيقــته، لأن مطلوب الغزالي كما سبق هو العلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم انكــشافا لا يبقى معه ريب، ولا يخالطه إمكان الغلط والوهم، وكيف يتأتى ذلك للوســائل التقلــيدية وقد ثبت خطؤها وتقصيرها في تحقيق الأمان النفسي؟ يقول الغــزالي: ".. فلمــا خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجــا، فلم يتيسر لي ذلك إذ لم يكن دفعه إلا بدليل، ولكن كيف يتأتى له الدليل وهو لا بد أن يتركب إما من قياس أو استقراء، أو من الأوليات الضرورية، وهو قد تــشكك في كل ذلك فلم يمكن نصب الدليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل.

وهذا الموقف دفع الغزالي أن يهجر المذاهب الموروثة كلها وظل قرابة شهرين هو فيهما على مذهب السفسطة، بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال وأعضل الداء واســتحكمت العلة وطالت الفترة حتى تدخلت العناية الإلهية، وشفاه الله من هذه

---

(١) المرجع السابق ص ١١.

الـــداء العضال، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، وهذا النور قد سماه الغـــزالي الكشف، وهو لا ينبى على الأدلة المحررة ولا علاقة له بالمقدمات والنتائج، ومن ظن أن هذا الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة... وهذا الكشف له أسباب ووسائل، ومن أهميتها: التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلـــود، حـــتى يتهيأ القلب لأن يكون محلاً لهذا الكشف الإلهي الذي ينبغي أن يترصـــد له المرء في كل لحظة، ويجعل قلبه مستعداً لتقبله في كل وقت بدوام الذكر وطول المجاهدة.

موقفه من الفرق المختلفة:

بدأ الغزالي مناقشة الطالبين للحق من الفرق المختلفة في عصره، متسائلا معها أيهـــا ينشد اليقين ويطلبه بوسائله وأيها يطلب الانتصار للرأي والمذهب فيتعصب لرأيه ومذهبه على حساب الحق واليقين، وهذه الطوائف لا تخرج عنده عن الطرق الأربعة المعروفة وهم:

١ – المتكلمون وهم أهل الرأي النظر.

٢ – الباطنية وهم أهل التعليم بالأخذ عن الإمام المعصوم.

٣ – الفلاسفة وهم أهل المنطق والبرهان.

٤ – الصوفية وهم أهل المشاهدة والمكاشفة.

وابتدأ الغزالي بعلم الكلام فألف فيه المصنفات العديدة، مثل: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، إلجام العوام عن علم الكلام، وبعد أن وقف على أهدافه ومناهجه، لم يجـــده وافـــيًا بمقـــصوده كطالـــب للحق وإن كان وافياً بمقصود علماء الكلام وبمطلـــوبهم، لأن مقـــصود هذا العلم حفظ عقيدة أهل السنة على أهل السنة عن التـــشويش والبدعة، وكان منهج المتكلمين يقوم على استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا في حد ذاته قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً، ومن هنا رفض الغزالي منهج المتكلمين ".. لأنه لم يكن في حقي كافياً ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا. ولم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات

الحيرة في اختلاف الخلق".

أمـــا الفلاســـفة فقد طالع الغزالي كتبهم، ووقف على حقيقة مقاصدهم منها، ووجد أن كلامهم جاء مختلطا فيه الحق بالباطل، وخاصة في الإلهيات وظهر له آفتان لا بدّ من علاجهما.

الأولى: آفـــة الرفض؛ حيث يظن ضعفاء العقول أن ما في مذهبهم من حق في الرياضـــيات والطبيعـــيات ينبغي أن يرفض لما في مذهبهم في الإلهيات من أخطاء. فيكون بذلك قد رفض الحق وتنكر له.

الثانـــية: آفة القبول، حيث يظن من يحسن الظن بهم أن ما عندهم من حق في الطبيعـــيات والرياضيات يقبل لأجله ما عندهم من أخطاء في الإلهيات كما هو شأن إخوان الصفاء. فيكون ذلك استدراجًا لقبول الباطل ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر.

أمـــا الباطنية فقد خابر الغزالي مذهبهم وألف في بيان فضائحهم كتابه الشهير، بفـــضائح الباطنية، وبعد مناقشتهم في تفاصيل مذهبهم لم يقض الغزالي عجبه منهم فقد "... ضيعوا عمرهم في طلب المعلم وفي التبجح بالظفر به ولم يتعلموا منه شيئا أصلا، فكانوا كالمتضمخ بالنجاسة، يتعب في طلب الماء حتى إذا وجده لم يستعمله، وبقـــي متضمخًا بالخبائث، ووجد أن حاصل ما معهم شيء من فلسفة فيثاغورس، ومقـــصودهم في حقـــيقة مذهبهم استدراج العوام وضعفاء العقول ببيان الحاجة إلى المعلـــم. فإذا قال له هات علمه وأفدنا من تعليمه أعلن عجزه وافتضح أمره، فهذا حقـــيقة حـــالهم فخابرهم تقلهم، فلما خبرناهم نفضنا اليد منهم" (١) وبهذا تنكر الغزالي لكل هذه المذاهب.

أهل الحق عند الغزالي:

لقـــد سبق القول بأن الغزالي لم يلجأ إلى دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة له حـــباً فيها ولذاتها بقدر ما كانت دراسته لها من باب معرفة سلاح الخصم، حتى إذا بـــدأت المعركة بينه وبين خصومه كان عارفا بنقاط ضعفهم، وموطن الزلل عندهم،

---

(١) راجع المنقذ ص ٣٥- ٤٠.

وطرحنا هذه الفكرة في هيئة سؤال افتراضي، ولفتنا نظر القارئ الكريم إلى أسلوب التحذير الذي يلجأ إليه الغزالي كثيرا، وقراءة مقدمات كتبه وما فيها من عبارات تفيد أن هناك أمرا خفيفا يضن الغزالي به على غير أهله.

وفي المنقذ من الضلال يشير صراحة أنه لم يقرأ الفلسفة ولا علم الكلام إلاّ لينقدهما بعلم وخبرة، وليس عن جهل وتعصب، إيمانا منه بأنه ".. لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة، وحين يتم له ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقا"[١] لأن رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه رد في عماية، فكأن ما كتبه الغزالي في الفلسفة وعلومها، كان يقصد به "تكدير مذهبهم والتغيير في وجوه أدلتهم ببيان تهافتهم فيها" [٢]. وهو لا يدخل في الاعتراض على هذه الفرق إلا دخول مطالب منكر لا دخول مبدع مثبت، لكي يبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة، وما عدا الصوفية عنده يعتبرون من العوام. ويشتمل العامي ومن في حكمه الفقيه والمحدث والمفسر والنحوي واللغوي والفيلسوف والمتكلم أشار إلى ذلك الغزالي في إلجام العوام، وفي مواضع متفرقة من الإحياء، وإذا كان هؤلاء جميعا في منزلة العوام عند الغزالي، فمن هم أهل الكشف الذين يختصون بمعرفة الشيء على حقيقته؟ وما هو هذا الكشف؟

الكشف ودور القلب فيه:

يعتبر الكشف الصوفي أو الإلهام أهم وسيلة للمعرفة بعد الوحي عند الغزالي، إذ هو مفتاح لفهم كثير من العلوم، وبسبب رأي الغزالي في الكشف والإلهام اختلفت آراء المفكرين حوله بين منكر له رافض لرأي الغزالي فيه، وغال فيه يعده إماما من أهل التحقيق، وليس الكشف دليلاً عقليًا ولا برهانًا منطقيًا ولا تجربة محسوسة، إنه نور يقذفه الله في القلب لا يحصل بالدليل والبرهان، وإنما يهجم على القلب فيغمره

---

(١) راجع المنقذ ص ١٦.

(٢) التهافت: المقدمة.

ببرد اليقين من حيث لا يدري. وقد يسمى إلهامًا، وقد يسمى وحيًا، حسب وسيلة توصيل المعلوم [(١)]، إنها إذن معرفة لدنية لا علاقة لها بوسائل الإدراك التقليدية لدى النظار والمفكرين، ولا يصلح لهذه المعرفة إلا القلب الطاهر من علائق المادة إنه القلب الذي امتلأ بذكر الله، وتحلى به، فيصبح مؤهلاً لمعرفته عن طريق المشاهدة والتعرف على أمور الغيب مما يعجز العقل عن إدراكها، ويركز الغزالي في هذا المقام على القلب كأداة وحيدة للمعرفة الصحيحة في هذه المرتبة. وذلك لأسباب دفعته إلى الاهتمام بالحديث عنه في كل كتبه المتأخرة.

١- إن كثرة أعمال الإنسان صادرة عن أوامر القلب ونواهيه، وترجع في أساسها إلى الرضا أو الغضب وهما من صفات القلب وأحواله.

٢- إن في الإنسان عينين، عينا محسوسة يدرك بها المحسوسات، وعين البصرة التي تدرك بها غير المحسوسات، وقد ثبت خداع البصر الحسي، فلم يبق أمامه إلا عين البصيرة ومحلها القلب، وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى في قوله: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾[(٢)].

وهذه المعرفة القلبية تفيض على نفوس أهل الكشف من العارفين مصحوبة بأدلتها اليقينية التي لا يمكن مدافعتها، ولا يقارنها شك بل تكون مصحوبة بأمان النفس وبرد اليقين، وهذا هو الإيمان القوي، ولا شك أن هذه المرتبة تحتل قمة المراتب في المعرفة عند الغزالي لأنها مرتبة الراسخين في العلم، ويغمر نورها ".. النفس فيظهر معه كل شيء وهذا النور من الوضوح بحيث إنه قد يخفى لشدة جلائه، وقد يغفل عنه العارف لإشراق ضيائه.

ويقارن الغزالي بين هذه المرتبة في المعرفة وغيرها؛ فيجعل نسبة المشاهدة أو الذوق إلى المعرفة الاستدلالية كنسبة الروح القدس النبوي إلى الروح العقلي، والروح الفكري، فبالروح العقلي يدرك المرء المعاني الضرورية، وبالروح الفكري يمكن الاستدلال من صحة حكم على صحة حكم آخر، أما الروح القدس النبوي فهو

(١) راجع الإحياء ٣/١٧، المنقذ: ٤٥، دراسات في الفلسفة الإسلامية د. أبو الوفاء التفتازاني ص ١٦٢.

(٢) سورة الحج: آية[٤٦].

الـذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة، ومهما انكشف للمرء من أمور وحقائق فإن ذلك يفتح له أبوابا أخرى ليطل منها على عالم الملكوت ".. وفي هذا العالم عجائب يستحقر بالإضافة إليها عالم الشهادة، ومن لم يسافر إلى هذا العالم وقعد به القصور في حضيض عالم الشهادة فهو بهيمة ومحروم من خاصية الإنسانية.

وكما قارن الغزالي بين مرتبة الكشف وغيرها من مراتب المعرفة فإنه يقارن أيضا بين عالم الشهادة وعالم الملكوت، فعالم الشهادة كالقشرة بالإضافة إلى اللب، وكالصورة والقالب بالنسبة إلى الروح، وكالظلمة بالإضافة إلى النور، ولذلك فإن عالم الملكوت يسمي العالم العلوي والعالم الروحاني والنوراني، في مقابل عالم الشهادة الذي يسمي العالم السفلي والجسماني.. إلخ.

والروح القدس النبوي يفيض بواسطتها أنوار المعارف على الخلق فيغمر كل قلب منها ما يناسبه، ويسيل كل واد منها بقدره، ومن هنا تتفاوت درجات العارفين، بين النبي والولي والعوام، وهذه الأنوار التي تفيض على قلوب العارفين تشبه ضوء القمر. الذي يدخل البيت من نافذة حقيقة، فيقابله سطح مرآة على جدار حائط فينعكس منها على حائط آخر في مقابلتها، فتعكسه مرآة أخرى على الأرض فيقع عليها وتستنير به الأرض.".. فأنت تعلم أن ما على الأرض من نور تابع لما على الحائط، وما على الحائط تابع لما في الشمس؛ إذ منها يشرق النور على القمر.. وهذه الأنوار الأربعة مترتبة، بعضها أعلى من بعض وأكمل، ولكل واحد منها مقام ودرجة خاصة لا يتعداها" ويصرح الغزالي بأنه ".. قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملكوتية إنما وجدت على ترتيب كذلك"(١).

وبين هذه المراتب تترقى درجات العارفين درجة درجة، فإذا تجاوزوا عالم الشهادة إلى ذروة الحقيقة ".. رأوا بالمشاهدة العيانية أنه ليس في الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لأن كل شيء إذا نظرت إليه باعتبار ذاته كان عدما محضا. فهو هالك أزلا وأبدا ولا يمكن تصوره إلا كذلك، وإذا نظرت إليه باعتبار

---

(١) مشكاة الأنوار ص ١٩٤، وراجع ص ٢١٤.

خالقــه كان وجودا. فإذن لا موجود إلا الله ووجهه، والعارفون ليسوا في حاجة إلى قـيام القيامة لكي يسمعوا هذا النداء ﴿ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ﴾[١]؟ لأن هذا النداء لم يفـارق أسمـاعهم، وهم لم يفهموا من قوله ﴿ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾[٢] أنه أكبر من غيره، حاشـا لله أن يكون كذلك، وإنما وقر في قلوبهم أنه أكبر من أن يقاس بغيره، فهو أكبر من أن يقال أكبر بالإضافة إلى غيره فليس لغيره مرتبة المعية حتى يقال الله أكبر منه، وإنما الكل في مرتبة التبعية لأنه ليس لغيره وجود إلا به ومنه.

وقد اتفق العارفون أنه بعد عروجهم إلى سماء الحقيقة لم يروا في الوجود إلا الله الواحد الحق، لكنهم اختلفوا فيما بعد ذلك بحسب حالة كل منهم ودرجة وجدانه، فمنهم من كانت له هذه الحال عرفانًا علميًا، ومنهم من صارت له ذوقًا وحالاً، لكن الجمـيع قد انتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة واستهوت فيها عقـولهم، فـصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لغير ذكر الله.. فلما لم يبق عـندهم إلا الله فكرًا وسكرًا، وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: أنا الحق[٣] وقال الآخر: سبحاني ما أعظم شأني[٤] وقال الآخر: ما في الجبة إلا الله[٥].

وهـذا الموقف الذي يشير إليه الغزالي هو موقف القائلين بالحلول والاتحاد من الـصوفية كالبسطامي والحلاج وابن الفارض، ويعتذر الغزالي عنهم جميعا بأن "كلام العشاق في حال السكر يطوي ولا يحكي"[٦] ويحكى أن هؤلاء الحلولين لما أفاقوا من سكرهم وردوا إلى سلطان عقولهم عرفوا أن ما كانوا فيه من حال لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد، ويشبه قول العاشق في حال فرط عشقه:

نحـن روحـان حللـنا بـدنا أنـا مـن أهـوى ومـن أهوى أنا

ولا يبعد هنا أن يشبه الغزالي هذه الحالة بمثاله المشهور في كتبه وذلك أن يرى

---

(١) سورة غافر: آية[١٦].
(٢) سورة غافر: آية[٤٠].
(٣) تنسب هذه العبارة في كتب الصوفية إلى البسطامي.
(٤) تنسب إلى الحلاج.
(٥) تنسب إلى الشبلي.
(٦) راجع المشكاة ص ١٩٧.

المرء الزجاجة وقد امتلأت خمرًا فيظن الخمر لون الزجاجة، فإذا صار ذلك مألوفًا له قال:

وتشابها فتشاكل الأمر رق الزجاج وراقت الخمر
وكأنما قدح ولا خمر فكأنما خمر ولا قدح

وفرق كبير بين أن يقال: الخمر قدح، وأن يقال: الخمر كأنه قدح. وقد تغلب هذه الحالة على صاحبها وتستحوذ عليه بالكلية، فإذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحبها فناء. بل فناء الفناء؛ لأن فنى عن نفسه، بل فنى عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا يعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادًا، وبلسان الحقيقة توحيدًا، ووراء هذه الحقائق أسرار لا يجوز الخوض فيها"[(١)].

ولقد استشعر الغزالي غرابة هذا الموقف على العقل البشري، فبادر ببيان أن ذلك أمر جائز وواقع فعلاً، فإن تفاوت درجات الناس في المعرفة الحسية وتذوق الجمال وسائر الفنون، كالشعر والموسيقى دليل له على صحة ما يقول، فلا يصح للعقل إذن أن ينكر ما يجهل، لأنه لا مانع أن يكون وراء طور العقل طورًا آخر ينكشف فيه ما لا يظهر للعقل، كما كان العقل طورًا وراء المدركات الحسية حيث ينكشف له الأمور العجيبة ما لا ينكشف للحواس، فلا يجوز للعقل أن يجعل أقصى الكمال وقفا عليه دون غيره، وإنما ينبغي له أن يعترف بعجزه ويسلم بالإمكان لغيره، إذ إن وراء العقل طور آخر تتضح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأمور أخرى العقل معزول عنها"[(٢)].

الغزالي والحلول الاتحاد:

إن من يطالع كتب الغزالي المتأخرة ربما يتبادر إلى ذهنه أن الغزالي يقول بشيء من الحلول أو الاتحاد، وخاصة إذا قرأنا رسائله الصغيرة مثل المشكاة والمضنون، الرسالة اللدنية، وبعض مواضع من الإحياء، وربما قوي من هذا الظن ما يشير إليه

---

(١) المشكاة ص ١٩٨.
(٢) المنقذ ص ٥٠.

الغـــزالي في مواضع متفرقة من كتبه الأخرى حين يقول: إنه ليس كل سر يفشي ولا كل حقيقة تقال وتجلي، وينبغي أن تكون صدور الأحرار قبورا للأسرار. وكثيرا ما كان يتمثل بقول الشاعر:

يـــا رب جوهـــر علـــم لو أبوح به لقـــيل لي أنـــت ممـــن يعبد الوثنا

ولاســـتحل رجـــال مسلمون دمي ورأوا قبـــيح الـــذي يأتـــونه حسنا

إن ورود مـــثل هذه التحذيرات- وما أكثرها، تجعل القارئ في حيرة من أمر الغـــزالي، فهو لا شك يخفي شيئا عن قارئه، ولكن ما هو هذا الشيء؟ إنه كثيرا ما يعـــتذر عن الحلاج والبسطامي بأن عباراتهم قد صدرت عنهم حال سكرهم. وما يـــصدر عن العشاق حال سكرهم ينبغي أن يطوى ولا يحكى، فهل كان الغزالي من هذا النمط، وكتم ما صرح به غيره؟ إيثارا للسلامة ودفعا للحرج؟ إن قارئ الغزالي ربما تتملكه الحيرة في أمره إذا اقتصر على قراءة المشكاة - ولسنا ممن يتشككون في نـــسبتها للغزالي —والمنقد، والإحياء، والرسائل الصغيرة التي تتميز بالطابع الصوفي الخالص، ولذلك فمن المهم للدارس أن يقرأ كتابا آخر من أهم كتب الغزالي في هذه القـــضية وهو "المقصد الأسنى" لأنه الكتاب الوحيد —فيما أعلم- من بين مؤلفات الغزالي الذي عقد فيه فصلاً مستقلاً بإبطال القول بالحلول والاتحاد، بمنهج عقلي لا نجده في كتبه الأخرى.

لقد استقرأ الغزالي أقوال الصوفية القائلين بالحلول والاتحاد وناقش عباراتهم في ذلك.

وقـــال إن هـــذا على فرض صدوره منهم لا يوجب أن يتصف العبد بصفات الـــرب ".. فـــإن صفة الحال لا تصير صفة للمحل، بل تبقى صفة للحال كما هي" والمفهوم العقلي لكلمة "الحلول" ينفي ذلك فإذا كان معنى الحلول يعني حلول الجسم في مكـــان. فإن الله منزه عن الجسمية فيستحيل في حقه أن يكون كذلك. وإذا كان معـــناه حلـــول الأعـــراض بجوهـــرها، فإن ذلك محال في حق الله لأنه قائم بنفسه والأعراض لا تقوم بذواتها وإنما تقوم بغيرها، وأيضا فإنه لا يتصور الحلول بين عبدين مخلوقين فكيف يتصور ذلك بين الخالق والمخلوق.

وعلـــى هذا فإن كل ما صدر من متصوفة الحلول والاتحاد يفسره الغزالي بعيداً

عن مظنة الحلول الحقيقي، أو الاتحاد الحقيقي ".. لأن ذلك غير مظنون بعاقل فضلا عن المميزين بخصائص المكاشفات" وليس ذلك عنده إلا نوع من الاستغراق المؤدي إلى نوع من القرب، يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ، ودليل على عدم رسوخ أقدامهم في المعقولات، ومن لم تكن له قدم راسخة في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما من الآخر، فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين بما تلألأ فيه من حلية الحق، فيظن أنه هو، فيقول أنا الحق، أو يقول ما في الجبة إلا الله، وهو غالط. ومن صدق بمثل هذه المحالات فقد انخلع عن غريزة العقل، ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم. ومن لم يفرق في هذا المستوى بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فليترك وشأنه لدنو مقامه عن هذا المقام. فمن أعطى الحكمة غير أهلها فقد ظلمها. كما أن من منع الحكمة أهلها فقد ظلمهم.

أنواع الكشف:

ركن الغزالي إلى الكشف الصوفي باعتباره أهم مصدر للمعرفة اليقينية وهو ليس في حقيقته كسبا ولا ينال بالاجتهاد، وإنما هو وهب وعطاء من الله يفيض على قلب العارف عند استعداده لذلك، وباستقراء رأي الغزالي في الكشف الصوفي نجده يقسمه إلى قسمين.

الأول – وهو الوحي:

وذلك يحصل عندما تكمل النفس بزوال أدران الحرص والأمل، وينفصل نظرها عن شهوات الدنيا، وينقطع نسبها عن الأماني الفانية، وتقبل بوجهها على بارئها، وتتمسك بجود مبدعها وتعتمد على إفادته وفيض نوره، فينظر الله إليها ويتخذ منها لوحا، ومن النفس الكلي قلما، وينقش فيها جميع علومه، ويصير العقل الكلي كالمعلم والنفس القدسية كالمتعلم، فتحصل جميع العلوم لتلك النفس، وينقش فيها جميع الصور من غير تعلم ولا تفكر(١).

وهذا هو العلم اللدني الذي وضع له الغزالي مؤلفا مستقلا بذاته لبيان حقيقة

(١) الرسالة اللدنية: ١١٥ بمجموعة القصور العوالي.

وأنواعه ومراتبه.

ونلاحظ أن الغزالي يستخدم في رسالته عن العلم اللدني ألفاظًا ومصطلحات ربما كانت غريبة على المنهج الصوفي وعلى الفكر الإسلامي كله. فهو يستعمل هنا مصطلحات النفس القدسية، والنفس الكلية، العقل الكلي، فالعقل الكلي هو المعلم، والنفس القدسية هي المتعلم. والنفس الكلي هو القلم، ولا تخرج العملية التعليمية اللدنية عن هذه الأقطاب الثلاثة عند الغزالي، وصور المعلومات تنتقش على صفحة النفس القدسية بدون واسطة ولا تعلم من خارج.ويستدل الغزالي على هذا التعليم بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴾[1] وبقصة آدم حيث تعلم بلا معلم. وهذا هو علم الأنبياء الذين يأخذون عن الله مباشرة بلا توسط وبلا وسيلة، وهذه المرتبة هي أشرف مراتب التعليم لأنها من الله بلا واسطة، والملائكة قد اعترفوا بقصور حالهم- مع كثرة تعلمهم طول عمرهم -أمام هذه المرتبة لما قال لهم الحق: ﴿ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾[2] فلما عجزوا أنبأهم آدم بذلك لأنه تعلم من لدن ربه.

ومن هنا تقرر في ذهن العقلاء أن العلم الغيبي المتولد عن الوحي أقوى وأكمل من العلوم المستفادة، وصار علم الوحي إرثًا للنبوة وحقًا للرسل، ثم أغلق هذا الباب بعد محمد (ﷺ)، وإنما كان علمه أكمل وأتم وأشرف؛ لأنه حصل عن التعلم الرباني وما اشتغل محمد (ﷺ) قط بالتعلم والتعليم الإنساني، وإنما علمه شديد القوى[3].

النوع الثاني: الإلهام:

وهو تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية على قدر طاقتها واستعدادها وصفائها، وإذا كان الوحي تصريحا بالأمر الغيبي، فإن الإلهام تعريض وتلويح به، والعلم الحاصل بالوحي يسمى علمًا نبويًا، أما الحاصل بالإلهام فيسمى علمًا لدنيًا، والعلم اللدني هو الذي لا واسطة فيه بين النفس وبين الله، فهو كالضوء من سراج الغيب يقع على

---

(١) سورة الكهف: آية[٦٥].

(٢) سورة البقرة: آية[٣١].

(٣) الرسالة اللدنية ص١١٦.

القلب الصافي المستعد للتقبل.

والعلوم كلها حاصلة معلومة في جوهر النفس الكلية الأولى، ومع ذلك فإن العقل الكلي أكمل، وأتم، أشرف منها، لشدة قربه من الباري، أما النفس الكلية فهي أعز وأشرف وألطف من سائر المخلوقات، وهذا الترتيب ينبه إليه الغزالي في كثير من كتبه، ليلفت نظر القارئ إلى ترتيب هذه الموجودات ودور كل منها في عملية الكشف بنوعيه، فالعقل الكي، يليه النفس الكلية، ثم النفس القدسية، وهي خاصة بالأنبياء، ثم النفس الجزئية لسائر البشر.

"... فمن إفاضة العقل الكلي يتولد الوحي، ومن إشراق النفس الكلية يتولد الإلهام، فالوحي حلية الأنبياء، والإلهام حلية الأولياء.

ولما كانت النفس دون العقل، كان الولي دون النبي، وكذلك الإلهام دون الوحي، فهو ضعيف بالنسبة له قوي بالإضافة إلى الرؤيا والعلم المكتسب، وإذا كان علم الوحي خاصا بالرسل والأنبياء، فإن الإلهام أو العلم اللدني يكون لأهل النبوة والولاية، وحقيقة الحكمة تنال من العلم اللدني لأنها أيضا وهب وعطاء من الله، والذين يصلون إلى هذه الدرجة من العارفين يستغنون بعلمهم عن كل علم وكل معلم سوى الله، وإذا كان باب الوحي قد انقطع بختم الرسالة بمحمد (ﷺ) فإن باب الإلهام لم ينسد ولم ينقطع، ومدد نور النفس الكلية لم ينقطع، لحاجة الناس إلى التأكيد والتحديد والتذكير، وإذا كان الناس قد استغنوا عن الرسالة بالتذكير والتنبيه لاستغراقهم في هذه الوساوس، فالله تعالى قد أغلق باب الوحي وهو آية العبادة، وفتح باب الإلهام رحمة بالعباد، وهيأ الأمور ورتب المراتب.وربما أوهم كلام الغزالي هنا أن النبوة قد تنال بالكسب والاجتهاد لكثرة حرصه على ذكر الاستعداد والتقبل وذلك لا يكون إلا بالمجاهدة، لكنه في المنقذ من الضلال ينفي هذا الوهم تماماً لأنها لا تنال إلا بالتوفيق الإلهي والعطاء الرباني.

ويستدل الغزالي على إمكان معرفة الغيب في هذه المرحلة بالرؤيا الصادقة، التي ينكشف للمرء فيها الكثير من العجائب التي قد تتنكر لها الحواس، وإذا كان ذلك جائزاً في حالة النوم فلم لا يجوز أن يحدث ذلك أيضا في اليقظة. وهل هناك فارق بين حالك وأنت في النوم وحالك في اليقظة إلا ركود الحواس أو عدم ركودها. فكم

من مستيقظ غائب عن المحسوسات لا يسمع ما حوله.

وهناك دليل آخر يقدمه الغزالي برهانًا على إمكان معرفة الغيب وهو إخبار الرسول عن أمور مستقبلية لم تقع بعد، وإذا جاز ذلك للرسل لم يمتنع أن يقع ذلك في حق غيرهم، فالنبي شخص كوشف بحقائق الأمور وشغل بإصلاح الخلق، ولا يستحيل أن يوجد بين الناس شخص مكاشف بحقائق الأمور، وإن لم يشتغل بإصلاح الخلق، وهذا لا يسمى نبيًا ولكن يسمى وليًا.

ويجعل الغزالي الإيمان بالنبوة والوحي دليلاً ملزمًا لضرورة الإيمان بوجود البصيرة وانفتاح باب الإلهام والنفث في الروع(١).

ويقدم أدلة كثيرة من الكتاب والسنة على وجود الإلهام وضرورة الإيمان به، ويشرح العديد من الآيات في ضوء هذه القضية. الفرقان نور يقذفه الله في القلب يفرق بين الحق والباطل، كما قال تعالى: ﴿ إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ﴾(٢)(٣) وقال (ﷺ): "**من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم**" وقال أيضا: "**إن من أمتي محدثين**".. وإن منهم لعمر. والمحدث هو الملهم.. والملهم هو الذي تنكشف له من أمور الغيب من عين القلب لا من عين الحواس، ويتوسع الغزالي في شرح هذه القضية في مؤلفاته المتنوعة. لكننا نلاحظ من جانبنا أن حديثه عن الكشف والإلهام يتنازعه اتجاهان:

١- فهو في الرسالة اللدنية والمشكاة ومعارج القدس، والمضنون جاء حديثه عنها في أسلوب إشراقي مشبعاً بأفكار الأفلاطونية المحدثة، ومصطلحات الإسماعيلية، فهو يتحدث عن النفس الكلية ،والعقل الكلي، والنفس القدسية، والنفس الجزئية، وهذه المصطلحات ذات صبغة فلسفية إسماعيلية وجدناها قبل الغزالي عند ابن سينا في رسالته عن النبوة والوحي(٤) فهو يفسر الوحي والنبوة في ضوء نظرية الفيض

(١) الإحياء: ٣٨٩.
(٢) سورة الأنفال: آية[٢٩].
(٣) انظر تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٨٠ وما بعدها.
(٤) النبوات لابن سينا ص ٨٥ ضمن مجموعة الجوانب سنة ١٢٩٨ هـ وراجع كتابنا: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل ص ١٠٨ ط عكاظ.

المعروفة في تراث الفارابي وابن سينا، فالوحي عند ابن سينا إفاضة العقل الكلي على نفس النبي الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة العقل الفعال والملك المقرب هو كلامه، والرسالة هي ما قيل من الأمـور المفاضة على نفس النبي المسماة وحيا، على أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علما وسياسة.

والرسـول (ﷺ) هـو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحيا، وبالمقارنة السريعة بين كلام ابن سينا والغزالي يتبين الشبه القوي بينهما، فلا شك أن الغزالي قد اسـتفاد مـن نظرية الفيض وهو يتكلم عن النبوة والإلهام والوحي في هذه الكتب المشار إليها سابقا، فالمصطلحات التي يستعملها كلها فلسفية إسماعيلية لم نجدها في تراث الصوفية قبل الغزالي وإنما هي ميراث فلسفي إسماعيلي.

٢- أمـا حـديث الغزالي عن الكشف والإلهام في الإحياء والمنقذ والمقصد الأسـنى فكـان بأسلوب الصوفية الخلص. جاء نقيًا من الآثار الفلسفية الإسماعيلية مشبعًا بتراث الصوفية قبله، وخاصة قوت القلوب لأبي طالب المكي الذي أفاد منه كـثيرًا في الإحـياء، كما جاء متأثرًا بكلام المحاسبي والجنيد والتستري، وهؤلاء من أقطاب التصوف المعتدلين في سلوكهم وأقوالهم.

النبوة عند الغزالي:

اخـتلط كلام الغزالي عن النبوة بكلامه عن نظرية المعرفة أحيانا وبكلامه عن النفس وقواها أحيانا أخرى، كما عرض لنفس القضية في حديثه عن عجائب القلب في كـتابه "إحياء علوم الدين" وكذلك تكلم عنها في المنقذ من الضلال وهو يحكي رحلـته من الشك إلى اليقين حيث وصل إلى أن الكشف الصوفي هو المدخل لعلم اليقين الذي يبحث عنه الغزالي، كما تكلم الغزالي عن المعرفة وقوى النفس المتعلقة بهـا في رسـائله الصغيرة أيضًا مثل معارج القدس في معرفة أحوال النفس ومشكاة الأنـوار وكيمياء السعادة والرسالة اللدنية، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وقد تشكك بعض الدارسين في نسبة هذه الرسائل للغزالي وقد سبق لنا بحث هذه القضية تفـصيلا في كتابنا" قضية التأويل عند الإمام ابن تيمية" وعقدنا فصلاً خاصًا لمناقشة هذه الكتب ونسبتها للغزالي وانتهينا إلى صحة نسبتها إليه. وأن النصوص الواردة فيها

قد تكرر ذكرها في كتب أخرى لم يتشكك فيها أحد من الباحثين وقد وثقها الغزالي نفسه بالإشارة إليها في كتبه الأخرى ونشير هنا إلى أن الباحث لا يجد صعوبة في الحصول على المادة العلمية المبثوثة في رسائله المشكوك في نسبتها للغزالي. يجدها في كتبه الأخرى خاصة كتاب إحياء علوم الدين وفيصل التفرقة والمنقذ من الضلال وكلها صحيحة النسبة إليه، كما أن كتاب الإحياء قد جمع معظم هذه الرسائل بين دفتيه والذي يتصفح هذه الكتب ليحدد موقف الغزالي من قضية النبوة وخاصية النبي التي يفترق بها عن غيره من عوام الناس يجد الغزالي قد تتبع خطى الفلاسفة السابقين عليه - خاصة ابن سينا - واقتفى آثارهم في تحليل هذه القضية وحظ النفس منها ولكي نوضح الموقف من هذه القضية أرى من الأفضل أن نقارن هنا بين رأي الغزالي ورأي الفلاسفة ولنبدأ الطريق من أوله.

فمن المعلوم أن الفارابي وابن سينا قد اتفقا على أن نفس النبي تختص بقوى ثلاث وهي:

١ - القوة القدسية التي يتمكن بها النبي من إدراك الحد الأوسط في القياس دفعة واحدة (الحدس).

٢- القوة الخيالية (المخيلة) التي بسببها يتخيل النبي ما يسمعه وبرأه من الملائكة النورانية ويسمع بها الوحي من العقل الفعال، ويتلقى جميع العلوم العقلية المجردة

٣- القوة النفسانية التي يتمكن بها النبي من إحداث الخوارق والإتيان بالمعجزات التي يظهرها للعوام دليلا على صدقه.

هذه الخواص الثلاث التي قال بها الفارابي وابن سينا وجدناها عند الغزالي في كتبه السابقة مفصلة أحيانًا ومجملة أحيانًا أخرى، وأحيانًا كان يكسوها الغزالي ألفاظ الصوفية ومصطلحاتهم وأحيانا يذكرها بنصها وألفاظها كما جاءت في كتب الفلاسفة.

وهذا ما فعله الغزالي في رسالته معارج القدس في مدارج معرفة "النفس" حيث ذكر هذه الخواص الثلاث وجعلها من لوازم النفس الإنساني وأن كل نفس صالحة لأن ينكشف لها في اليقظة ما ينكشف لها في النوم، كما صرح بذلك أيضا. في

فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

وأخذ يشرحها بمثال حسي فقال:

"كما يشاهد المريض الميتقظ، إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها، كما يشاهد سائر الموجودات الخارجية عن حسه، بل قد تتمثل للأنبياء والأولياء في اليقظة والصحة صورة جميلة محاكية لجوهر الملائكة وينتهي إليهم الوحي والإلهام بواسطتها فيتلقون من أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم، وذلك لشدة صفاء باطنهم، ويستشهد على صحة ذلك بقوله تعالى حكاية عن مريم ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ وكان الرسول (ﷺ) قد رأى جبريل في صورته مرتين ويفسر الغزالي "العقل الفعال" بالملك الذي ينزل بالوحي على قلب النبي فيقول: والله تعالى يعطي ويمنع بواسطة الملائكة، كما قال عليه السلام: أول ما خلق الله العقل. فقال بك أعطي وبك أمنع ولا يمكن أن يكون المراد بالعقل عرضًا، كما يعتقد المتكلمون. بل يكون عبارة عن ذات ملك من الملائكة يسمى عقلاً من حيث يعقل الأشياء بجوهره وذاته من غير حاجة إلى تعلم، وربما يسمى قلما باعتبار أنه تنقش به حقائق العلوم في ألواح قلوب الأنبياء والأولياء وسائر الملائكة وحيا وإلهاما.

ويصرح الغزالي في إحياء علوم الدين بأن القلب مستعد لأن تتجلى فيه حقائق العلوم كلها ".. وإنما حيل بينه وبينها بأسباب عدة تكون كالحجاب الذي يحول بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة، وتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح المحفوظ في مرآة القلب تضاهي انطباع صورة من مرآة في مرأة تقابلها.

وأما انكشاف الأمر في المنامات والرؤى في هيئة مثال أو رمز فذلك يحتاج إلى التعبير، وكذلك تمثل الملائكة للأنبياء والأولياء بصورة مختلفة فذلك أمر يرجعه الغزالي إلى عجائب القلب وأسراره، وهذا المستوى لا يليق التصريح به إلا لأهل المكاشفة، والنفس –عنده- صالحة لأن يأتيها الوحي حين تكتمل لها خصائصها الثلاثة التي أشرنا إليها سابقًا، وذلك يكون بأن يتخذ الله منها لوحا ومن النفس الكلية قلما وينقش فيها جميع علومه، ويصير العقل الكلي كالمعلم، والنفس الكلية كالمتعلم.

وفي الرسالة اللدنية يجعل الإلهام وهو عنده نوع من الوحي تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها؛ بل إن الغزالي يرى أن صاحب الرياضة النفسية قد يسمع كلام الله كفاحا كما سمعه موسى بن عمران.

ومن المعلوم أن كتاب المنقذ من الضلال من آخر مؤلفات الغزالي وقد سجل فيه رحلته من الشك إلى اليقين، وشرح في هذه الكتاب ما أجمله في رسائله الصغيرة، وبين أن أول الطريق الصوفي يبدأ بالمكاشفات والمشاهدات التي تحدث للصوفية، فقد يشاهد بعضهم الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصوتًا ويقتبسون منهم فوائد، ثم ما يزال الصوفي يترقى في الطريق إلى أن يصل إلى حالة يضيق اللفظ عن التعبير عنها، كما أثبت أن وراء العقل طورًا تتفتح فيه عيون أخرى –غير العقل– فيرى بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، ويبصر بها أمورًا أخرى يكون العقل معزولاً عنها وهي من مدركات النبوة، وقد قرب الله هذا المستوى من المعرفة إلى أفهام الناس بالنوم، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحا وإما في مثال يكشف عنه التعبير، يقول الغزالي: وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل له إن من الناس من يسقط مغشيا عليه كالميت ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب لأنكره ثم يقول: فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعًا من المعقولات والحواس معزولة عنها، فكذلك النبوة أيضًا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل وما عدا هذا من خواص النبوة فإنما يدرك بالذوق من طريق التصوف(١).

ومن العجيب أن الغزالي يربط ما يحدث للأنبياء بما يقع للمصروعين وما يقع في الأحلام، مما جعل كثيرًا من الدارسين لهذه القضية عند الغزالي يقول إن الغزالي يشير بذلك إلى أن ما يراه الأنبياء ليس حقيقا وإنما قد يرون مثالات وخيالات لما يظنونه حقيقة وهو ليس كذلك(٢) وقد جاء في رسالته قانون التأويل ما يشير إلى ذلك حديث يقول: وأما ما يشاهده الأنبياء والأولياء من صورة الملائكة أو

---

(١) المقصد من ١٧٨– ١٨٤.

(٢) انظر المقارنة الجيدة بين موضوع النبوة عند الغزالي وابن تيمية للمرحوم محمد رشاد سالم. ص ٦٤– ٦٨.

الـــشياطين فهي في الأكثر أمثلة تنافي معانيها وتقوم مقام مشاهدة عين المعاني، كما يرى الأنبياء في المنام ويستفاد منهم.

وإنمـــا المشاهد في المنام مثله فأما أشخاصهم فلم تنتقل عن مواضعهم وأشار الغـــزالي إلى أن هـــذا الكـــلام قد صرح به في إحياء علوم الدين وهو يتحدث عن عجائب القلب(١).

وإذا كـــان الإنسان العادي قد قهر النوم حواسه التي تستولي عليه حال اليقظة وحجبته عن الأنوار الإلهية الباطنة، فإن شأن الأنبياء يختلف عنهم، فإن النور الإلهي الـــذي تتمتع به القوة القدسية في النبي تستعلي على الحواس ولا تخضع لسلطانها ولا تشغلها عما تشاهده من اليقظة من أمور ومشاهدات لا يراها الآخرون إلا في حاله الـــنوم .. وبعـــض الأنوار النبوية قد يستعلي بحيث لا تجره الحواس إلى عالمها ولا تـــشغله فيـــشاهد في اليقظة ما يشاهده غيره في النوم.. وهذا النمط من الوحي في اليقظة يحتاج إلى التأويل كما أنه في النوم يحتاج إلى التعبير(٢).

هذا باختصار شديد تصور الغزالي لقضية النبوة، والوحي وعلاقة النفس الكلية بالنفس الجزئية ودور العقل الفعال في إفاضة المعارف على القوة القدسية التي يتمتع بها النبي.

وليس ببعيد أن يكون الغزالي قد رجع عن مثل هذه الآراء لأنه قد هاجم المنهج الفلـــسفي في تهافت الفلاسفة هجوما عنيفا وقال بكفر الفلاسفة في المسائل الثلاثة المعروفة:

١- إنكار علم الله بالجزئيات.

٢- إنكار حشر الأجساد.

٣- قولهم بقدم العالم.

وكنا نتوقع من أمام كبير كالغزالي الذي له قدم راسخة ومؤثرة في تاريخ الفكر الإســـلامي كله –كنا نتوقع- أن نجد في مؤلفاته مع كثرتها ما يفيد رجوعه عن مثل

---

(١) راجع مجموع رسائل الغزالي ص ١٦٨- ١٦٧.

(٢) ص ١٤

هـــذه الآراء والرد عليها ومناقضاتها لكن لم نعثر في كتبه على شيء من ذلك، لكن الـــرجل قـــد لقي ربه وهو مشتغل بصحيح البخاري وعلوم الحديث وهذا الموقف جعـــل كثيرا من الدارسين له يتشككون في نسبة هذه الرسائل للغزالي وبعضهم قال بأن بعض النصوص قد زورت عليه يقصد التشنيع والنيل عنه.

لكـــن الـــبعض الآخر قد سلك المنهج العلمي في توثيق هذه النصوص خلال توظيف النقد الداخلي للنص وصرح بأن هذه الآراء المبثوثة في كتبه ورسائله ما هي إلا أثـــر من آثار الأفلاطونية المحدثة وبعضهم عزاها إلى تأثر الغزالي بتراث ابن سينا وأرسطو.



نص الإمام الغزالي

حقيقة النبوة واضطرار كافة الخلق إليها

اعلـــم أن جوهر الإنسان في أصل خلق خاليا ساذجا لا خبر معه عن عوالم الله تعـــالى، والعوالم كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى كما قال: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلا هُـــوَ ﴾ وإنما خبر عن العوالم بواسطة الإدراك وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات وتعني بالعوالم أجناس الموجودات، فأول مـــا يخلـــق في الإنسان حاسة اللمس فيدرك بها أجناسًا من الموجودات كالحرارة والـــبرودة والـــرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها واللمس قاصر عن الألوان والأصوت قطعا بل هي كالمعدومة في حق اللمس – ثم تخلق له حاسة البصر فيدرك بهـــا الألوان والأشكال وهو أوسع من عوالم المحسوسات، ثم ينفخ فيه السمع فيسمع الأصوات والنغمات، ثم يخلق له الذوق كذلك إلى أن يجاوز عالم المحسوسات فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع سنين وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك أمورا زائـــدة علـــى عالم المحسوسات لا يوجد منها شيء في عالم الحس ثم يترقى إلى طور آخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وأمورًا لا توجد في الأطوار التي قبله، ووراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما ســـيكون في المستقبل وأمورًا أخر العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك

المعقولات وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز وكما أن المميز لو عرضت عليه مـــدركات العقل لأباها واستبعدها وذلك عين الجهل إذ لا مستند له إلا أنه طور لم يـــبلغه ولم يوجد في حقه فيظن أنه غير موجود في نفسه والأكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوان والأشكال وحكي له ذلك ابتداء لم يفهمها ولم يقربها وقد قرب الله تعـــالى ذلـــك على خلقه بأن أعطاهم أنموذجًا من خاصية النبوة وهو النوم إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحًا وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل له: (إن من الناس من يسقط مغشيًا عليه كالميت ويـــزول عـــنه إحـــساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب) لأنكره وأقام البرهان على اســـتحالته وقال القوي الحساسة أسباب الإدراك فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها، فبأن لا يدرك مع ركودها أولى وأحق، وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمـــشاهدة فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعا من المعقولات والحواس معزولة عنها فالنبوة أيضًا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل، والشك في النبوة إما أن يقع في إمكانها أو في وجودها ووقوعها أو في حصولها لشخص معين ودليل إمكان وجودها ودلـــيل وجودها ووجود معارف في العالم لا يتصور أن تنال بالعقل كعلمي الطب والـــنجوم فإن من بحث عنها علم بالضرورة أنها لا تدرك إلا بإلهام إلهي وتوفيق من جهـــة الله تعالى ولا سبيل إليها بالتجربة فمن الأحكام النجومية ما لا يقع إلا في كل ألف سنة مرة فكيف ينال ذلك بالتجربة وكذلك خواص الأدوية فتبين بهذا البرهان أن في الإمكـــان وجود طريق لإدراك هذه الأمور التي لا يدركها العقل وهو المراد بالنبوة لا أن النبوة عبارة عنها فقط بل إدراك هذا الجنس الخارج عن مدركات العقل إحـــدى خـــواص النبوة ولها خواص كثيرة سواها وما ذكرناه قطرة من بحرها وإنما ذكرناها لأن معك أنموذجا منها وهو مدركاتك في النوم ومعك علوم من جنسها في الطـــب والنجوم وهي معجزات الأنبياء ولا سبيل إليها للعقلاء ببضاعة العقل أصلاً، وأما ما عدا هذا من خواص النبوة إنما يدرك بالذوق من سلوك طريق التصوف، لأن هذا إنما فهمته بأنموذج رزقته وهو النوم ولولاه لما صدقت به فإن كان للنبي خاصة ليس لك منها أنموذج فلا تفهمها أصلا فكيف تصدق بها وإنما التصديق بعد الفهم

وذلك الأنموذج يحصل في أوائل طريق التصوف فيحصل به نوع من الذوق بالقدر الحاصل ونوع من التصديق بما لم يحصل بالقياس إليه فهذه الخاصية الواحدة تكفيك للإيمـــان بأصل النبوة. فإن وقع لك الشك في شخص معين أنه نبي أم لا فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله، إما بالمشاهدة أو بالتواتر والتسامح فإنك إذا عرفت الطب والفقـــه يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم وسماع أقوالهم وإن لم تـــشاهدهم ولا تعجز أيضا عن معرفة كون الشافعي رحمه الله فقيها وكون جالينوس طبيبا معرفة بالحقيقة لا بالتقليد عن الغير بل بأن تتعلم شيئا من الفقه والطب وتطالع كتـــبهما وتصانيفهما فيحصل لك علم ضروري بحالهما، فكذلك إذا فهمت النبوة فأكثرت النظر في القرآن والأخبار يحصل لك العلم الضروري بكونه (ﷺ) على أعلا درجـــات النبوة وعضد ذلك بتجربة ما قاله في العبادات وتأثيرها في تصفية القلوب وكيف صدق في قوله "من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم" وكيف صدق في قـــوله من أعان ظالما سلطه الله عليه، وكيف صدق في قوله: من أصبح وهمومه هم واحد كفاه الله تعالى هموم الدنيا والآخرة، فإذا جربت ذلك في ألف وألفين وآلاف حصل لك علم ضروري لا تتمارى فيه. فمن هذا الطريق أطلب اليقين بالنبوة لا من قلب العصا ثعبانا وشق القمر فإن ذلك إذا نظرت إليه ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ربما ظننت أنه سحر وتخييل، وأنه من الله إضلال فإنه ﴿ يُضِلُّ مَـــنْ يَـــشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ وترد عليك أسئلة المعجزات فإن كان مستندا إيمانـــك كـــلام منظوم في وجه دلالة المعجزة فينجزم إيمانك بكلام مرتب في وجه الإشـــكال والشبهة عليها فليكن مثل هذه الخوارق إحدى الدلائل والقرائن في جملة نظـــرك حتى يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستندة على التعيين كالذي يخبره جماعة بخبر متواتر لا يمكنه أن يذكر أن اليقين مستفاد من قول واحد معين بل مـــن حـــيث لا يدري ولا يخرج عن جملة ذلك ولا بتعيين الآحاد فهذا هو الإيمان القـــوي العلمـــي، وأمـــا الذوق فهو كالمشاهدة والأخذ باليد ولا يوجد إلا طريق الـــصوفية فهذا القدر من حقيقة النبوة كاف في الغرض الذي أقصده الآن وسأذكر وجه الحاجة إليه.

نتائج البحث

بعد الدراسة والبحث في أفكار حجة الإسلام أبي حامد الغزالي رحمه الله، انتهت الدراسة إلى مجموعة من النتائج الهامة منها:

- أثار الغزالي بقوة مشكلة الشك واليقين، فلم يجعل المعرفة الدينية تقليدًا، أو جدلاً نظريًا، كما هو الشأن عند المتكلمين، وإنما جعلها تجربةً ذوقيةً أساسًا، وحدد معالم هذه التجربة تحديدًا لم يسبق إليه؛ فأعطي للإسلام في عصره وبعد عصره ذوقًا جديدًا وعمقًا بعيدًا.

- وضع الغزالي منهج الشك، وقدم نظرته العلمية المنهجية في المعرفة قبل نهضة أوروبا العلمية بقرون طويلة.

- أهمل المسلمون منهج الغزالي الشكي والعلمي ولم يُعنوا به ولم يعرفوا قيمته؛ بل اتهموه بتجميد عقول المسلمين، وحملوا على عاتقه تخلف العالم الإسلامي في قرون طويلة، واعتبروه مسؤولاً أمام التاريخ عما جرى للمسلمين من جمود وتخلف.

- دعا الغزالي من خلال منهجه في المعرفة الناس إلى ترك التقليد وحثهم على البحث عن الحقيقة بمنهج عقلي سليم؛ حيث دعاهم إلى اليقين العقلي في كل شيء، وطلب منهم أن يطلبوا الحق بطريق النظر العقلي.

- تأثر علماء الغرب بأفكار الغزالي المنهجية، ويُعد ديكارت واحدًا منهم، وقد اطلع على أفكاره مباشرة عن طريق الترجمة، وبطريق غير مباشر عن طريق فلاسفة العصور الوسطى الذين سبقوه في التأثر بالغزالي.

- لقد أثبتت الدراسة وجود أفكار الغزالي قبل ديكارت، ووجود فلاسفة اعتمدوا على أفكار الغزالي في كتبهم. ويؤيد هذا القول وجود التشابه الكبير بين منهج ديكارت ومنهج الغزالي في المعرفة.

- جعل الغزالي من التصوف طريقًا واضح المعالم إلى المعرفة، والفناء في التوحيد والسعادة.

- كان الغزالي صوفيًا إيجابيًا عُنِيَ بشؤون عصره، فقد وقف في وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة، ونقدها نقدًا علميًا دقيقًا، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية في عصره، وبعده لو تركت وشأنها.

- كان الغزالي مفكرًا عاش آراءَه، فلم يكن ثمة فجوة بين ما يعتقد وما يسلك

ويعتبر تصوفه صورة لحياته، وحياته صورة لتصوفه، وكان في كل مراحل تطوره الروحي صادقًا مع نفسه صدقًا لا يتطرق إليه شك في نظرنا.

- جعل الغزالي من التصوف طريقًا واضح المعالم إلى المعرفة والفناء في التوحيد والسعادة، وهو كصوفي قد اكتملت له كل خصائص التصوف.

- ترجع أهمية الغزالي في التصوف الإسلامي إلى عدة أمور أهمها أنه أثار بقوة مشكلة الشك واليقين، فلم يجعل المعرفة الدينية تقليدًا، أو جدلاً نظريًا كما هو الشأن عند المتكلمين، وإنما جعلها تجربة ذوقية أساسًا، وحدد معالم هذه التجربة تحديداً لم يسبق إليه؛ فأعطى للإسلام في عصره، وبعد عصره ذوقًا جديدًا وعمقًا بعيدًا.

- تأثر الإمام الغزالي في كثير من الأحيان بمنهجه الصوفي، ولكن يجدر بالذكر كذلك أنه قد خالف غلاة الصوفية في أحيان أخرى. ولا بدّ من الإشارة إلى أننا لا ننقص من قدر الإمام الغزالي رحمه الله. ولكننا فقط نوضح المواضع التي قد غالى فيها في التوكل على الله عز وجل حتى أصبح يعد تواكلاً لا يرضاه الشرع ولا العقل.

- جعل الغزالي من التصوف علمًا بمعنى الكلمة، فهو يكتب فيه بإسهاب وعمق، ويحدد قواعده في دقة منهجية، ويضع آدابه العلمية في صورة مفصلة، ولا نجد لهذا كله مثيلاً عند من تقدمه الصوفية.

ويمكننا القول بأن الغزالي يتصور طريقًا إلى الله بدايته مجاهدة النفس، ثم تترقى النفس بالمجاهدة في النهاية إلى الفناء والتوحيد والمعرفة والسعادة.

- تميز الغزالي عمن سبقه من الصوفية بأنه، جعل التصوف طريقًا إلى المعرفة بالله، واضح المعالم والحدود، وهو قد أفاض في مصنفاته المختلفة في التصوف، وأبرزها (إحياء علوم الدين) في الكلام عن المعرفة الصوفية من حيث أدلتها ومنهجها وموضوعها وغايتها، مقارنًا بينها، وبين معرفة غير الصوفية من النظار المعتمدين على مناهج العقل، والغزالي في هذا كله يستخدم ثقافاته المنوعة، ومن هنا يمكن اعتبار نظريته في المعرفة نظرية متكاملة إذا قورنت بما خلفه السابقون عليه فيها من أقوال متفرقة، كما اعتبرت هذه النظرية تطورًا ملحوظًا في التصوف الإسلامي.

- يرى الغزالي أن **أداة المعرفة الصوفية هي القلب** وليست الحواس، ولا العقل والقلب عنده، ليس تلك اللحمانية المعروفة، المودعة من الجانب الأيسر من صدر الإنسان، وإنما هو اللطيفة الربانية الروحانية التي هي حقيقية في إدراك وجه العلاقة بينهما، وهو يرى أن القلب كالمرآة، والعلم هو انطباع صور الحقائق في هذه المرآة، فإذا كانت مرآة القلب غير مجلوة؛ فإنها لا تستطيع أن تعكس حقائق العلوم، والذي يجعل مرآة القلب تصدأ في رأي الغزالي هو شهوات البدن، والإقبال على طاعة الله، والإعراض عن مقتضى الشهوات، هو الذي يجلو القلب ويصفيه.

- ويرى الغزالي أن المعرفة بالله فطرية، وهي مركوزة في القلب «فكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق، لأنه أمر رباني شريف» وهو محل الأمانة التي حملها الله له، وهي المعرفة والتوحيد.

- تعتبر السعادة غاية نهائية للطريق الصوفي عند الغزالي، وهي ثمرة المعرفة بالله.

وقد خصص الغزالي رسالة لنظرية السعادة هي رسالة (كيمياء السعادة). كما عرض لهذه النظرية بالتفصيل أيضاً في مواضع متفرقة من (الإحياء) .

ويتميز الغزالي عمن سبقه من الصوفية بأن جعل من السعادة نظرية متكاملة، ولم يكن من قبله قد تناولوها بالتفصيل، وإنما تحدثوا عنها من خلال حالي الطمأنينة والرضا كما سلفت إليه الإشارة. وهو يرى أن طريق السعادة هو العلم والعمل به.

- ذهب الإمام الغزالي إلى أن الزهد يجب أن يشمل جميع حظوظ الدنيا، وليس البعض دون البعض. ويشبه الزاهد الذي يزهد في بعض الحظوظ كالمؤمن الذي يتوب عن بعض المعاصي دون البعض فهو لا يستحق اسم الزاهد، ودرجته في الزهاد كدرجة التائب عن بعض المعاصي في التائبين؛ فالتشابه بينهما موجود، إلا أن التوبة هي ترك المحظورات، بينما الزهد هو ترك المباحات، والمقتصر على ترك المحظورات لا يسمى زاهدًا.

- أكد الإمام الغزالي على ضرورة أن يكون الزهد في الدنيا طلباً لرضاء الله عز وجل وليست لأغراض دنيوية أخرى، فمن ترك المال من أجل الشهرة والصيت والثناء، أو من أجل استمالة قلوب الآخرين، أو بذل المال القليل من أجل الحصول على نسبة

أعلى لاحقاً، أو لفائدة دنيوية أخرى، فهذا لا يمت بصلة من قريب أو من بعيد بالزهد. إنما الزاهد هو من ترك المال اقتناعًا بأنه عرضٍ زائل، وأن الآخرة خير وأبقى.

- قسم الإمام الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين" الزهد إلى عدة أنواع من التقسيمات أولها تقسيمه بالنسبة لنفسه أي لقوته، ثم تقسيمه بالنسبة إلى المرغوب عنه، ثم بالنسبة إلى المرغوب فيه، وكذلك بالنسبة لأحكامه، وبالنسبة للفضول والضروريات، وأوضح درجات الزهد لكل قسم من هذه الأقسام.

- وقسم الإمام الغزالي الزهد أيضا تبعًا إلى المرغوب فيه إلى ثلاث درجات:

- الدرجة الأولى (وهي السفلى): أن يكون المرغوب فيه النجاة من النار، ومن سائر الآلام كعذاب القبر ومناقشة الحساب وخطر الصراط، وسماه زهد الخائفين.

- تناول الإمام الغزالي رحمه الله في كتابه إحياء علوم الدين قضية التوكل وعده من المنجيات التي تسمو بالنفس البشرية إلى رحاب الصفاء الإلهي. وبين درجاته، وما له من أثر اجتماعي خطير في حياة الفرد والمجتمع، والفرق بينه وبين التواكل، وكذلك تناول أعمال المتوكلين.

قائمة المصادر والمراجع

- أولاً: القرآن الكريم.

- ثانيًا: كتب السنة النبوية الشريفة.

- صحيح البخاري.
- صحيح مسلم.
- سنن الترمذي.
- سنن أبي داود.
- سنن ابن ماجة.
- سنن الدارمي.
- سلسلة الأحاديث الضعيفة.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة.

- ثالثًا: المصادر والمراجع:

- ابن الجوزي : أبو الفرج: تلبيس إبليس، القاهرة، ط١، ١٩٨٨.
- ابن الجوزي: المنتظم، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٨٢م.
- ابن العماد: شذرات الذهب، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧.
- ابن خلدون: كتاب العبر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١م.
- ابن خلكان: وفيات الأعيان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، بيروت.
- أبو منصور عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، مطبعة المعارف ١٩١٠م.
- أَحْمَد أمين: ظهر الإسلام، ج٤، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٧٧.
- أحمد الشرباصي: الغزالي والتصوف الإسلامي، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٥م.
- أَحْمَد شلبي: التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ج٤، مكتبة النهضة، ١٩٧٨.

- أَحْمَد فريد رفاعي: الغزالي، ج١، مطبعة عيسى البابي الحلبي، دار المأمون، سنة ١٩٣٦.

- أمين حسين: التعليم في المدرسة النظامية، مجلة المعلم الجديد العراقية، ج٦ مج ١٨/السنة ١٩٥٥.

- البارون كارادفو: الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٩.

- البهي: - محمد: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة- ط٦.

- توفيق الطويل:، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٦.

- جميل صليبا:تاريخ الفلسفة العربية، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٩.

- حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طبعة إسطنبول، ١٩٤١.

- حسين أمين: الغزالي فقيهًا فيلسوفًا ومتصوفًا، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٣م.

- حَمزة النشرتي، الشيخ عبد الحفيظ فرغلي، أ.د: عبد الحميد مصطفى: سلسلة شخصيات إسلامية، حجة الإسلام الإمام الغزالي، الطبعة الثانية، مكتبة النشرتي، ٢٠٠١م.

- حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، دار المعارف، بيروت.

- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٣٨.

- ديكارت: التأملات، ترجمة - عثمان أمين، الأنجلو، القاهرة، ط٢، ١٩٥٦م.

- ديكارت: مبادئ الفلسفة، دار الثقافة للطباعة، القاهرة، ١٩٧٥.

- ديكارت: مقالة الطريقة، ترجمة - جميل صليبا، اللجنة الدولية،بيروت، ١٩٥٣م.

- الذهبي: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٧.

- الرندي: شرح الرندي على الحكم، دار الآفاق، بيروت، جـ١.
- زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، مطبوعات الشعب، القاهرة ١٩٢٥.
- زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول، دار الشروق، القاهرة، ط٢.
- زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٠.
- السبكي تاج الدين: طبقات الشافعية الكبرى، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١.
- سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣.
- سيد أمير علي: مختصر تاريخ العرب، ترجمة عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦١.
- الشرتوني: أقرب الموارد للشرتوني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٠.
- الطوسي: اللمع في التصوف، دار الكتب الإسلامية، مصر، ١٩٦٠.
- الطوسي: اللمع، تحقيق - عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٨١.
- عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
- عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، دار المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧.
- عبد الفتاح الفاوي، دراسات في التصوف، دار الثقافة، القاهرة.
- عبد القادر الصحراوي: "جوانب من شخصية ابن تاشفين". مجلة دعوة الحق المغربية عدد ١٠/السنة الثانية ١٩٥٩.
- عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالي، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٧.
- عبد النعيم حسنين: سلاجقة إيران والعراق، دار النهضة المصرية، ١٩٥٩.
- عثمان أمين: ديكارت، الأنجلو، القاهرة، ط٧، ١٩٧٦.
- عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٥.
- عثمان أمين، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٠م.
- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م

- العزيزي: روكس بن زائد: حجة الإسلام مجلة النشاط الثقافي العراقي، عدد ١ السنة الأولى- ١٩٥٧.
- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧.
- الغزالي: القواعد العشرة، دار صادر، بيروت، ١٩٨٠.
- الغزالي: فيصل التفرقة، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٧٧.
- الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.
- الغزالي: الدرة الفاخرة في علوم الآخرة، مطبعة السعادة، القاهرة — ١٩٢٨.
- الغزالي: القسطاس المستقيم، البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٧.
- الغزالي: القسطاس المستقيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧.
- الغزالي: المستصفى من علم الأصول، البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٦.
- الغزالي: المضنون به على غير أهله، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٥.
- الغزالي: المقصد الأسنى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨.
- الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق - عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩.
- الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق - سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
- الغزالي: روضة الطالبين، مكتبة العلم، القاهرة، ١٩٦٦.
- الغزالي: محك النظر، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠.
- الغزالي: محك النظر، دار المعرفة، بيروت.
- الغزالي: مشكاة الأنوار، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٨.
- الغزالي: معارج القدس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٠.
- الغزالي: معيار العلم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨.
- الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق - سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧.
- الغزالي: منهاج العابدين، دار الكتب العلمية، بيروت.
- فكتور سعيد باسيل: منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

- فوقية حسين محمود: مقالات في أصالة المفكر المسلم، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠.

- فوقية حسين: الجويني إمام الحرمين، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٠م.

- القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربي، بيروت.

- مأمون غريب، الإمام الغزالي، مكتبة غريب، سنة ١٩٧٩.

- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، ط١، ١٩٧٧.

- مجموعة مستشرقين: دائرة المعارف الإسلامية، دار الشعب، القاهرة، ط٢، ١٩٦٠.

- محمد إبراهيم الفيومي: الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط١.

- محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط.٢، ١٩٦٨م.

- محمد حسن عبد الله: مقدمة في النقد الأدبي، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٧.

- محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٧.

- محمد مزالي: مجلة الفكر التونسية، عدد ٨/ السنة الرابعة/ ١٩٥٩.

- محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٩٧م.

- محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٣م.

- محمود قاسم: منطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١.

- المرتضى الزبيدي: إتحاف السادة المتقين في شرح إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١م.

- مصطفى جواد: "الإمام أبو حامد الغزالي" مجلة المعرفة العراقية، ج٣٤/السنة الثانية.

- مصطفى غالب: الغزالي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٩٨م.

- نازلي إسماعيل حسين: المنطق الصوري، المركز العلمي، القاهرة، ١٩٨٠م.

- نازلي إسماعيل حسين: الميتافيزيقا، المكتبة القومية، القاهرة، ١٩٨١م.

- نازلي إسماعيل حسين: مدخل إلى الفلسفة، المكتبة القومية، القاهرة، ١٩٨٣م.

- نازلي، إسماعيل حسين: الفلسفة الحديثة، مكتبة الحرية، القاهرة، ١٩٧٩م.

- نوال الصراف: المرجع في الفكر الفلسفي، دار النهضة، بيروت، ١٩٧٧.

- نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو ريدة، دار التأليف والترجمة، القاهرة، ط١، ١٩٤٥.

- وجدي: محمد فريد: دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، بيروت.

- ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٩٨٢م.

- يحيى مراد: معجم تراجم المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

- يحيى هويدي: الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان، دار الثقافة، القاهرة.

- يحيى هويدي:، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٧.

فهرس المحتويات

هذا الكتاب

الاتجاه الصوفي عند الإمام أبي حامد الغزالي

لا يكاد يذكر أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) إلا ويذكر (إحياؤه) للتصوف و(إنقاذه) لأصحابه، فلقد أدرك من أسرار التصوف وحقائقه ما لم يدركه كثيرون من أهل زمانه، وهو يؤكد في (الإحياء) و(المنقذ من الضلال) و(مشكاة الأنوار) أنه بعد أن تضلع في علوم الشريعة، أصولها وفروعها، عرج على المجاهدات لتخلية القلب ثم تحليته بحقائق الإيمان ومعارف الإحسان؛ فأدرك بعد ذلك الانقطاع أن هذا العلم لا يمكن أن يَتَكَلَّمَ فيه أو يعبرَ عن أحواله إلا من ذاقه وعاش تجاربَهُ، أما التَّعَلُّمُ والذوق فلا يُجْديان في ذلك شيئًا كالطبيب الذي قد يكون مريضًا هو نفسه مع أنه عارف لحدود الصحة والمرض على السواء.

من هنا يجزم الغزالي في نهاية مشواره العلمي قائلاً: «إن القَدْرَ الذي أذكره لِيُنْتَفَعَ به أني علمتُ يقينًا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق... فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به».

والذي دفع المؤلفة إلى اختيار هذا الموضوع ليكون بحثاً حول الغزالي عدة أسباب مذكورة في المقدمة.

وقد عالجت المؤلفة بحثها هذا مستخدمة عدة مناهج منها المنهج النقدي التحليلي، والمنهج النفسي التجريبي وهو الاستبطاني، والمنهج الإسلامي القائم على الكتاب والسنة، والمنهج الصوفي القائم على الذوق أو الحدس.



دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

DKI www.al-ilmiyah.com

e-mail: sales@al-ilmiyah.com

